هو مولیکم نعم المولی ونعم النصیر

بتوفیق الله الذی انزل علی عبده الکتاب واظهر معانیه بالالفاظ وحی انطبع الآن ساعیا علی هذا الکتاب النافع للعام والخاص الموسوم والمعروف

الحاشیة المولوی محمد یعقوب البنبانی

١٣١٦

المشهور بمولوی الحسامی

بایماء مفتی محمد فدا ابن الرشید الاخلف عالم نبیل وفاضل جلیل مفتی محمد حیدری پشاوری وبکوشش بلیغ وسعی سید گلباد شاه تاجر کتب پشاور

در مطبع هندو پریس دهلی باهتمام لاله کشن لال طبع شد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المبدئ والمعيد الحكيم الفعال لما يشاء وما يريد و الصلوة والسلام على سيد الانبياء محمد المصطفى وعلى آله و اصحابه اهل الكرم والهدى وبعد فيقول العبد المفتقر الى الفضل الربانى محمد يعقوب البنبانى قال المصنف رفع الله تعالى قدره اما

بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله فان اصول الشرع ثلثة اعلم ان الاصول جمع اصل كالفروع جمع فرع وهو فى اللغة ما يبتنى عليه الشئ ثم نقل فى العرف الى الراجح والقاعدة الكلية والدليل وهو المراد ههنا ويمكن ان يحمل على الاول ويراد الاخير بقرينة المقام و الشرع فى الاصل بمعنى الاظهار وهو اما بمعنى الشارع فيكون المعنى الادلة التى نصبها الشارع والاضافة لتعظيم المضاف كبيت الله وبمعنى المشروع فالمعنى الادلة التى تثبت بها المشروعات فيكون المقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه ويمكن ان يحمل على التعظيم المضاف ايضا فانها تفيد كونها اصول بعض الشرعيات وفيه من الفخامة ما لا يخفى وقد ترك هذا الوجه الشارح المحقق

حواشی متعلقه صفحه ۲

او اللام في الشرع بدل من المضاف اليه ويكون الشرع بمعنى الاظهار اى ادلة
اظهار الاحكام وكما يعلم من الدليل حكم كذلك يعلم منه شرعيته او هو اسم
لهذا الدين المنسوب الى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يعم الاصول والفروع و
حينئذ تكون الاضافة كاضافة الراس الى زيد الكتاب والسنة
واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول حكم
اولا ان الاصول ثلثة ثم ذكر ان القياس اصل رابع تنبيها على انه اصل و
ليس باصل كامل فان الاصل الكامل هو المستقل في معنى الاصالة وابتناء
الفرع كالكتاب بخلاف الاصل الذي يبتني هو في ذلك المعنى على شيء آخر
بحيث يكون فرعا في الحقيقة مبنيا عليه فانه اصل ليس بكامل والاجماع
انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر
الى ملاحظة السند بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار الاصول
الثلثة والعلة المستنبطة منها ونحو الغفلة عن التنبيه صرح بانه مستنبط من هذه

ويمكن أن يقال حصر اصول الشرع في الثلثة واخرج القياس عنها

لان الشرع اعم من الفقه لتناوله العلل والاسباب والشروط والاحكام و

القياس لا مدخل له فيما سوى الاحكام فقوله والاصل الرابع ليس اصالته

بالنسبة الى مجموع الشرع بل بالنسبة الى ما هو فرع منه وكونه اصلا

رابعا لا يقتضي ان يكون اصلا للشرع كالاصول الثلثة وقوله المستنبط

اشارة الى عدم صلاحيته لذلك لعدم صلاحية الرأي الذي هو

مبنى الاستنباط له ثم المراد باجماع الامة اجماع المجتهدين فانهم المرادون

بمطلق الامة وانما لم يقل والاجماع للتنبيه على ان الاجماع انما يعتبر

حجة اذا كان من هذه الامة بعد وفات النبي صلى الله عليه وسلم اذ لا

فائدة في اعتباره في زمانه ووجه الضبط ان الدليل الشرعي اما وحي

او غيره والوحي ان كان متلوا يتعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة و

حرمة القراءة على الجنب فالكتاب والا فالسنة والثاني ان شرط فيه

عصمة من صدر عنه عن الخطأ فهو الاجماع والا فالقياس

اما الكتاب في اللغة بمعنى المكتوب مطلقا ثم غلب في الشرع على كتاب الله المنزل على رسولنا فالقرآن مصدر بمعنى القراءة ثم غلب في العرف على المجموع المعين من كتاب الله وهو لكونه اشهر من لفظ الكتاب في هذا المعنى جعله تفسيرا وتعريفا لفظيا له وباقي الكلام تعريفا للقرآن والشارح المحقق جعله داخلا في الحد فيرد عليه ذكر المحدود في الحد ولا يرد على ما ذكرنا لان التعريف اللفظي قد تم به وحمل القرآن على معنى المقروّ بعيد عن الفهم ثم انهم ذكروا تعريفه مع كونه ظاهرا تنبيها على ان المراد بالقرآن كما يصح ان يكون هو المجموع يصح ان يكون المراد ما يطلق عليه هذا الاسم من الكل والجزء لا الكل فقط فان الكتاب والقرآن يطلقان

على المجموع وعلى كل جزء منه عند الاصوليين ويمكن ان يقال ان غرضهم
من التعريف دفع توهم ان يراد بالقرآن الكلام النفسي كما قيل في قوله صلى الله
عليه وسلم القرآن غير مخلوق ثم اعلم ان الاوصاف المختصة المشتركة بين الكل
والجزء هي الاعجاز والنزول والكتابة والنقل بالتواتر بلا شبهة واما التسمية
فليست عند المتأخرين شبهة في كونها جزء منه انما الشبهة في
كونها آية او جزء آية فلهذا لا يتأدى بها القراءة المفروضة لا لعدم
كونها قرآنا والمصنف ترك الوصف الاول وقال المنزل على الرسول المكتوب
في المصاحف المنقول عنه اي عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة
لان فائدة الاعجاز هو الاعلام بانه منزل من الله تعالى فلما علم ذلك بقوله
المنزل على الرسول لم يحتج الى ذكره واحترز بالقيد الاول عما لم ينزل وبتقييده
بالرسول عما انزل على غيره مع ان في ذكر الانزال بيان لجهة شرافته و
بالقيد الثاني عما نسخت تلاوته وبالثالث عما اختص بمصحف ابي
مما نقل عنه بطريق الآحاد وبقوله بلا شبهة عما اختص بمصحف

ابن مسعود هما نقل عنه بطريق الشهرة وهذا مبني على ان المشهور احد
قسمي المتواتر على ما هو رأي الجصاص ولمجرد دفع وهم ذهاب الذهن
الخلاف المقصود من حمل المتواتر على المشهور وقال الشارح المحقق انما لم
يتعرض للاعجاز لان اصالة الاحكام لا تتوقف عليه وانما تتوقف على
ما ذكر من الاوصاف وفيه نظر لان ثبوت الاصالة بدون الكتابة البعض
وهو اي القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء اراد بالنظم
اللفظ مطلقا حيث قسم الى العام والخاص وغيرهما وكثيرا ما يطلق
على ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما
يقتضيه الطبع لا توالیها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق
وعلى الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار ووجه اختيار النظم على اللفظ
رعاية للادب فانه حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه
حقيقة في الرمي واشارة الى ان كلماته كالدرر وانما قال في قول عامة

٩

العلماء لان بعضهم ذهب الى انه اسم للمعنى فقط دون اللفظ وزعم
انه مذهب ابي حنيفة بدليل جواز القراءة بالفارسية عنده في
الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن فرض مقطوع به فرد المصنف
زعمهم اولا بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة ودليلهم
ثانيا بقوله الا انه اي ابا حنيفة لم يجعل النظم ركنا لازما في
حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة
لانه غير مقصود والمعنى هو المقصود لاسيما في الصلوة فرخص
في سقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر و
ذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في
الصلوة بكلمة او اكثر غير ماؤلة ولا محتملة للمعاني وقيل من غير
اختلال النظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير وتوضيحه انه انزل
القرآن اولا بلغة قريش لانه افصح اللغات فلما تعسرت قراءته
بتلك اللغة نزل التخفيف بدعاء النبي عليه السلام واذن بتلاوته بسائر
اللغات وسقط وجوب رعاية تلك اللغة واتسع الامر حتى جاز

لكل فريق منهم ان يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم فلما جاز للقرشي ان يترك لغة نفسه ويقرء بلغة بني تميم مع كمال قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصور قدرته عليها وانما قال خاصة لان النظم ركن لازم كالمعنى في غيرها من الاحكام من وجوب الاعتقاد حتى يكفر من انكر كون النظم غير منزل وحرمة كتابة القران بالفارسية وحرمة المس ومسه بالفارسية حتى لو قرء الجنب اية من القران بالفارسية يجوز لانه ليس بقران لعدم النظم والاصح انه رجع عن هذا القول قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي قال ابو يسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد معنى ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيه تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف هذا ولابي حنيفة على الاول قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وظاهر ان نظم القران لم يكن فيها فبقى المعنى واذا تعارضت الادلة تجوز سقوط النظم في حالة الصلوة التي هي حالة المناجاة ثم هذا الاختلاف اما مختص بالفارسية

10

لكونها قريبة من العربية في الفصاحة على ما قيل او غير مختص بها
واما وجوب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية للاحتياط لوجود
الركن الاصلي المقصود اعني المعنى واقسام النظم والمعنى فيما يرجع
الى معرفة احكام الشرع اربعة قال الشارح المحقق قوله فيما يرجع الخ
احتراز عن القصص والامثال ونحوه فتوهم بعض الناظرين
ان مقصوده ان القصص مثلا لا ينقسم كذلك الى الاقسام الاربعة
وفيه نظر لان مقصود الشارح ان للكتاب اقسام اخر سوى الاقسام
المذكورة فان بعضه قصص وبعضه مواعيظ وبعضه امثال
مع انها خارجة عن الاقسام الاربعة من حيث كونها كذلك فيجب
اعتبار التقييد بما قيد كيلا يرد ذلك ووجه كون التقسيمات
اربعة ان اللفظ الدال على المعنى لا بد له من الوضع ودلالته على
المدلول واستعماله فيه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان
كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار دلالته عليه
فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الرابع و

وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثالث فهذه الاقسام يجوز ان
تجعل للفظ الدال على المعنى كما فعل صاحب التوضيح ويجوز ان تجعل
للفظ والمعنى بان يكون النظم والمعنى جميعا داخلين في كل قسم او
يجعل الثلثة الاول لما هو صفة اللفظ والرابع لما هو صفة المعنى كالثابت
بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم لغة او بزيادة على
النص ثبت شرطا لصحة الاول في وجوه النظم صيغة ولغة اي وضعا
لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات
وتقديم بعض الحروف على البعض واللغة هي اللفظ الموضوع و
المراد ههنا مادة الحروف وجوهرها بقرينة انضمام الصيغة اليها وكما
ان الواضع عين حروف ضرب باذاء معنى مخصوص عين هيئته باذاء
المعنى الماضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر
بذكرهما عن وضع اللفظ وهي اي وجوه النظم صيغة ولغة اربعة لانه
ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك
بين الافراد وهو العام وان دل على معان فان ترجح البعض على

البعض الباقي فهو المأول. والا فهو المشترك الخاص وهو كل لفظ ذكر كلمة كل في التعريف وان كان لا يناسب مقام التعريف ليعلم منه طرده التعريف صريحا وهو استلزام الحد للمحدود فكانهم قالوا الخاص لفظ الخ وقالوا كل ما صدق اللفظ الموضوع بما وصف يصدق عليه الخاص فالتعريف انما هو للحقيقة وذكر كلمة كل لاحاطة الافراد وانما ذكر اللفظ ههنا مع انه علم مما سبق ان هذه الوجوه وجوه اللفظ والمعنى للتنبيه على ان الخصوص من صفات الالفاظ حقيقة وضع خرج به المهملات لمعنى اي لجنس المعنى فيتناول لما هو موضوع لمعنيين او اكثر وقد حمله الشارح المحقق على المعنى الواحد والامام فخر الاسلام

قيد المعنى بالواحد فخرج به المشترك معلوم على الانفراد خرج
به المشترك والعام فان كل واحد منهما وان كان موضوعا للمعنى
الا انه ليس على سبيل الانفراد فان الانفراد مقابل للانتظام الذي
ذكره في العام والاشتراك الذي ذكره في المشترك والمراد بالمعنى
مدلول اللفظ ثم ان الخصوص وان كان يعم الشخصي والنوعي و
الجنسي الا ان الخصوص الشخصي لما كان كاملا اخرجه عنه وذكره
بقوله وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد قال الشارح المحقق
انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين و
هو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول
لان الدال على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا ثم قال
وان كان المراد منه اي من المعنى المذكور في قوله وضع لمعنى ما
هو القائم بالغير كالعلم والجهل فيكون هذا التعريف لقسمي الخاص
الاعتباري والحقيقي لا تعريفا للخاص من حيث هو خاص وتفسير

الشامل للقسمين ما ذكره ابو يسر الخاص ما يتناول فردا كالرجل و
المرءة والغرض من تحديد القسمين كل قسم علیحدة هو الاشارة
الى ان الخصوص يجري في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه
لا يجري الا في المسميات ولهذا ذكر في تعريف المشترك هو ما
اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام ليكون اشارة
الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص واعترض عليه بانه
لا شك ان قولنا كل علم كذا عام وانما نفى العموم عن المعنى الذي
هو بازاء اللفظ لانه من صفات الالفاظ كالخصوص كما اشار اليه
علا انه قال المحقق في شرح المختصر ان العموم من عوارض الالفاظ
فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة واما في المعنى
فاذا قيل انه عام هل هو حقيقة ام لا ففيها ثلثة مذاهب اوّلها

15

انه لا يصدق حقيقة ولا مجازا وثانيها انه يصدق مجازا و
ثالثها هو المختار انه يصدق حقيقة وتوصيف العموم للمعنى باعتبار
شموله لمواد متعددة باعتبار التحقق فيها كعموم الخصب في البلاد
باعتبار افراده فيها واعلم انه لم يتعرض لبيان حكم الخاص لانه
لا خلاف فيه بين الجمهور وكان من المشهور انه متناول لمدلوله
قطعا لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول
الافراد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به من تعلق وجوب التربص
به والمراد بالقطع ان لا يكون ثمه احتمال ناش عن دليل لا ان لا
يكون له احتمال اصلا ولهذا جعل حكم الخاص في حكم العام مشبها به
مع انه غير مذكور سابقا والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات
لفظا او معنى المراد بالانتظام الاشتمال وخرج به المشترك و
الخاص اما الثاني فظاهر واما الاول فلان المشترك لا ينتظم
لمعانيه والمراد من المسميات المدلولات لا الاشخاص التي تقابل
بالمعاني التي هي بازاء الاعيان حتى يكون هذا احترازا عن المعاني

14

لان العموم لا يجري في المعاني كما قال الشارح المحقق والمراد من قوله
جمعا من المسميات ما فوق الاثنين فان التثنية كاسماء العدد داخلة
في الخاص ثم انه لم يعتبر الاستغراق في تعريف العام تبعا لما عليه
اكثر علماء ماوراء النهر وح يدخل فيه الجمع المنكر فانحصر الاقسام
في الاربعة وصاحب التوضيح ذكر الجمع المنكر مقام المأول واسقطه
عن البيان وفائدة الخلاف على ما ذكره الش تظهر في العام الذي خص عنه
البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاما وعند غيرهم
يجوز لبقاء معنى العموم باعتبار بقاء معنى الجمعية ثم ان الجمع المنكر عند
البعض مستغرق كتمرة خير من جرادة وعند البعض غير مستغرق
كما هو الظاهر مع كونه عاما وعند من اشترط الاستغراق في العام
كما هو مختار المحققين يكون الجمع الغير المستغرق واسطة بين
الخاص والعام وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام فالاول ما يدل
بصيغته على الشمول كصيغ الجموع والثاني ما يكون الشمول فيه باعتبار
المعنى دون الصيغة كمن وما والقوم والرهط فانها عامة

من حيث المعنى لتناولها جمعا من المسميات وان كانت صيغتها صيغة الخصوص
وحكمه اي الاثر الثابت به انه اي العام يوجب الحكم الظاهر ان
المراد به الحكم الشرعي وقد فهم من التوضيح ان المراد به اسناد امر
اخر فيما يتناوله قطعا ويقينا اي على وجه ينقطع به ارادة الغير و
ارادة التخصيص عنه بمعنى انه لا يحتمله احتمالا ناشيا عن دليل وهو
المراد من كلام الشارح واليقين هو العلم وزوال الشك فان الشك
يوجب تساوي الطرفين كالخاص فيما يتناوله وهو اي ايجاب الحكم
بطريق القطع المذهب المختار عندنا خلافا للشافعي فان العام عنده
يوجب الحكم بطريق الظن لا اذا لحقه خصوص معلوم اي كلام مستقل
مخصص مقترن معلوم المراد او مجهول المراد واختلفوا في العام الذي
خص عنه البعض فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصص معلوما
او مجهولا الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما وقيل اذا
كان معلوما يبقى حجة في الباقي موجبا قطعا كما كان قبل التخصيص و
ان كان مجهولا يسقط دليل الخصوص ويبقى العام في الكل موجبا قطعا

وعندنا يبقى حجة بعده سواء كان المخصص معلوما او مجهولا لانه
لا يبقى قطعيا بل يصير ظنيا كاية الربوا في البيع اي تخصيص الربوا
الذي هو مجهول المراد لكونه مجملا من البيع في اية الربوا واية الربوا تصلح مثالا
للخصوص المعلوم بعد البيان كما تصلح مثالا للخصوص المجهول قبله
فلذا لم يذكر الشيخ مثالا للخصوص المعلوم كذا في الشرح فحينئذ
اي حين لحوق الخصوص يوجب اي يثبت العام المخصوص منه الحكم
اي في الباقي او في الكل على تجوز اي على احتمال ان يظهر الخصوص فيه اي
في العام بسبب تعليله اي تعليل المجتهد الخصوص اي الدليل المخصص ان
كان معلوم المراد او بسبب تفسيره اي تفسير الشارع الخصوص اي الدليل
المخصص ان كان مجهول المراد قالوا ان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام
مبتدء مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء
بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص
تحت العام لا رفع الحكم عن محل الخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من
دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبرهما ويوفر حظا

من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي
متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو
بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم
استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته
اليه كما في استثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا
بيقين فلا يزول بالشك بل تمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين
فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما اي متناولا لما هو معلوم
عند السامع فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص
المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس
فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله كما هو
مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل
بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم
المستثنى منه فالعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى
حجة فوقع الشك في عدم حجية العام فلا تبطل الحجية الثابتة بيقين بل

تمكن فيه ضرب شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ من دليل ظاهر
فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار صيغته
لا يبطل العام وباعتبار حكمه يبطل والمعلوم بالعكس فوقع الشك في
بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه والمشترك اي المشترك
فيه فان المفهومات مشتركة وهو مشترك فيه وهو اي المشترك ما
اي لفظ اشترك فيه اي في ذلك اللفظ وهذا الاشتراك لغوي والاول
اصطلاحي فلا دور معان واسام المراد من المعاني اما مفهومات
الالفاظ فيحمل الاسامي على الالفاظ الدالة عليها فلفظ العين يحتمل ان
يجعل مثالا لاشتراك المعاني بان يجعل موضوعا بازاء معاني الشمس و
الينبوع والذهب والركبة والعين والسفينة وغيرها ويحتمل ان
يجعل مثالا لاشتراك الاسامي بان يجعل موضوعا بازاء هذه الالفاظ
واما ما يقابل الاعيان كالعلم والجهل فيحمل الاسامي على المسميات التي
الاعيان فكان لفظ العين مثالا للاسامي ولفظ البيع لازالة ملك المبيع
بمقابلة الثمن وبالعكس مثالا للمعاني ثم انه قد خرج بهذا القيد الخاص

وبقي العام داخلا فيه فانه يشترك فيه معان واسام واخرج
بقوله لا على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك انما هو بطريق
البدل لا بطريق الشمول كما في العام فانه يشترك فيه افراده بطريق
الشمول وتحقيق المقام ان ارادة المعنى من اللفظ انما هو لعلاقة
بينهما وتلك العلاقة قد تكون هو الوضع لمعنى يوجد ذلك المعنى في
ضمن اشياء بحيث لو اريد به لكان الكل مرادا من جوهر ذلك اللفظ لا
لامر خارج عنه وهذا هو المراد بالانتظام والاستغراق لالفاظ العموم
وقد تكون العلاقة هو الوضع لمعنى لكن لا بتلك الحيثية كما في
النكرة المفردة فانه لا يصح ان يراد برجل كل رجل الا لامر خارج
كسياق النفي ولهذا جعل مثل من وما عاما دون مثل رجل ولملاحظة
جواز استعمال العام في كل ما يوجد ذلك المعنى فيه يكون نحو من
دخل الحصن اولا فله دراهم كذا عاما ويظهر حين عمومه يعبر عنه
بالفارسية بهركس وقد يكون هذا الوضع لكن لا لمعنى واحد كذلك بل ههنا
اوضاع ومعان يراد كل معنى لكل وضع في كل استعمال فبهذا الاعتبار المشترك
ما اشترك فيه المعاني وليس مستغرقا لها فاتضح الفرق بين العام و

النكرة والمشترك والمراد بالمعاني والاسامي ما فوق الواحد واختار
لفظ الجمع ليناسب قوله في تعريف العام جمعا من المسميات وهذه
العناية انه دفع ما اورد عليه من ان اشتراك المعاني ليس بشرط في تحقق
المشترك وحكمه اي المشترك التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف
فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم الدليل
انما اشترط التامل ليترجح بعض وجوهه اي المشترك وبيانه ان
المشترك يجوز ان يراد به كل واحد من المعاني على السواء وبعض وجوهه
مراد قطعا لا كله لعدم عمومه فلا يقعد عن طلب المراد لان نيله
ممكن مجملا والمؤول ماخوذ من آل يؤول اذا رجع واولته اذا رجعته و
صرفته لانك متى تاملت في اللفظ وصرفته عما يحتمل من الوجوه الى
وجه فقد ارجعته اليه والمراد بالمؤول ههنا المؤول من المشترك لا المؤول
مطلقا فانه ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها
البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال الخفاء بدليل غير
قطعي الذي فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وحينئذ ظهر
معنى قوله وهو اي المؤول المراد ههنا ما ترجح من المشترك بعض وجوهه

بغالب الرأى اى بغالب الظن سواء حصل بخبر الواحد او القياس و التامل فى نفس الصيغة كما فى ثلثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا كان الحكم فى المنصوص عليه مضافا الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان فى غير محل النص مضافا الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله فى القوة فيجوز اضافته الى المفسر واعترض عليه الشارح بانه لا يلزم من كون الحكم مضافا الى الصيغة بعد التامل ان يكون من اقسام النظم صيغة ولغة لظهور انه لم يصر قسما بمجرد النظم كما فى باقى الاقسام بل مع ما عرض له من الترجيح الحاصل بالقياس وخبر الواحد وهو غير الوضع فلا يكون من اقسام النظم الحاصل بمجرد الوضع بل مع ملاحظة امر اخر وجوابه انه اذا علم الحكم بالقياس او خبر الواحد يسند الحكم الى النص لانه اقوى والقياس و خبر الواحد يدفع مزاحمة الغير فاذا دفع تلك المزاحمة افاد الحكم بمجرد الصيغة فيكون من اقسام النظم صيغة ولغة واعلم انه

قد اختلف العلماء فيما هو المراد من ثلثة قروء فحملها الشافعيؒ ومن
معه على الطهر وحمله ابو حنيفةؒ ومن تبعه على الحيض ووجوه الترجيح
بين الفريقين مذكورة في المطولات والذي لاح لي ان الحمل على الحيض يستلزم
العمل بالعدة اذا كانت بالاطهار بخلاف ما اذا حملت القروء على الاطهار فانه
لا يستلزم العمل بالعدة بالحيض فالعمل بالعدة بالحيض عمل بما هو المقطوع
به بخلاف العمل بالعدة بالحيض فانه مشكوك فيه وحكمه اي حكم الماول
وجوب العمل به اي بالماول على احتمال الغلط لان التاويل لا يكون الا بالظن
وهو يستلزم احتمال الغلط والقسم الثاني من الاقسام المذكورة في وجوه البيان
اي في طرق اظهار المعنى ومراتبه بذلك النظم والقسم الاول كان في تقسيم النظم
بنفسه بحسب توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب
ظهور المعنى للسامع ودرجاته لان المراد بالبيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع
وذلك انما يكون بعد التركيب وانما قدم هذا القسم على القسم الذي جعله
ثالثا مع ان ظهور المعنى وخفائه فرع الاستعمال الذي باعتباره القسم الثالث
لان ملحوظ المتكلم الذي هو في مقام الافادة اظهار المعنى للسامع ولا يترتب
عليه الاستعمال فلذا قدم هذا القسم على ما ياتي وبعض العلماء قد جعله
ثالثا على الثاني نظرا الى ان الظهور والخفاء للسامع فرع الاستعمال وهي

اى وجوه البيان اربعة لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان
احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص و
ان لم يحتمل التاويل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم الظاهر و
هو ما ظهر المراد منه اى لفظ وضح المراد منه اى من ذلك اللفظ بنفس الصيغة
اى لسامعها اذا كان عالما باللغة وهو احتراز عن الخفى والمشكل والمجمل
والمتشابه والنص ماخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على السير فوق
المعتاد بالتكليف ويسمى مجلس العرس نصا لزيادة ظهوره على سائر المجالس بنوع
تكلف وكذا الكلام بسبب السوق وهو اى النص ما اى لفظ ازداد وضوحا
على الظاهر اى ازداد وضوحه على وضوح الظاهر بمعنى فى المتكلم لا ليس له
صيغة فى الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التى اقترنت بالكلام انه
هو الغرض للمتكلم من السوق نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
الاية فانه ظاهر فى الاطلاق اى فى اباحة نكاح ما طاب لكم من النساء لانه يفهم
بمجرد سماع الصيغة وفيه اشارة الى ان الاصل فى النكاح الحظر لان النكاح
رق وكونها حرة ينافى ذلك نص فى بيان العدد لانه الضمير للشان سيق
الكلام لاجله اى لاجل بيان العدد فان الله تعالى بدأ بذكر اول العدد ثم زاد عليه
ما يليه ثم ما يليه ثم عقب ببيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف لحوق الجور بقوله تعالى

فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فازداد به قوله تعالى فانكحوا وضوحا
حيث فهم منه الاطلاق والعدد جميعا ولم يذكر العدد فيه فصار نصا و
يعلم منه ان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له اولا
وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل اولا و
في المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ اولا وفي
المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق بكلام المتقدمين
فيكون الاقسام الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم متداخلة
بحسب الوجود لكن المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة فانه اشترط في
الظاهر عدم السوق وفي النص احتمال واحد من التخصيص والتاويل وفي المفسر
احتمال النسخ والمفسر من الفسر والسفر بمعنى الكشف ولا وجه لجعل احدهما
اصلا والآخر مقلوبا عنه لانهما متساويان استعمالا والمراد به المكشوف
التام الذي لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا لم يجز التفسير بالرأي
دون التاويل لانه الظن بالمراد فالمفسر هو ما ازداد وضوحا على النص
ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه اي في نص المفسر
احتمال التخصيص اذا كان النص عاما والتاويل اذا كان النص خاصا نحو
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان الملئكة جمع ظاهر في العموم لكنه

احتمال التخصيص بقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال وصار نصا لا انه باق
وضوحه على الظاهر لكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون
انقطع هذا الاحتمال ايضا فصار مفسرا واعترض عليه القاضي في تفسيره
بقوله وفيه نظر اذ لو كان الامر كذلك لكان الثاني حالا لا تاكيدا وجوابه
ان الدلالة عليه باعتبار اصل الاشتقاق الدال على الاجتماع لا باعتبار
الاعراب فحينئذ يكون اجمعون تاكيدا مع تاسيس فباعتبار كل واحد
منهما يحصل الوضوح وانما ادرج قوله تعالى فسجد في المثال لان المفسر
يحتمل النسخ والنسخ لا يتصور الا في كلام واحد دال على المعنى مفيد للحكم وحكمه اي
حكم المفسر الايجاب اي اثبات الحكم قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل كما
علمت الا انه يحتمل النسخ اي نسخ المعنى في نفس الامر وان كان هذا المثال
لا يحتمله بعارض كونه خبرا فان الاخبار لا يحتمله فاذا ازداد اي المفسر
قوة انما قال ههنا قوة ولم يقل وضوحا اشارة الى ان المفسر بلغ من الوضوح
الى ان لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه وانما يزيد القوة بواسطة
تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ واحكم المراد به اي بالمفسر مامونا عن
احتمال التبديل يسمى محكما وهذا من قبيل عطف التفسير وهو ماخوذ من
احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون عن الانتقاض وقيل من احكمت فلانا

اذ اه بعته فالمحكم منع عن التخصيص والتاويل والتبديل والنسخ اى نسخ المعنى والا فنسخ اللفظ محتمل فيه ايضا فى زمان النبى عليه السلام وانما يظهر التفاوت فى موجب على صيغة المجهول هذه الاسامى عند التعارض حتى يترجح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح الاقوى اولى واحرى اما الكل اى كل واحد من هذه الاقسام فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا هذا فى المفسر والمحكم بلا خلاف واما فى الظاهر والنص ففيه خلاف بعض المشائخ ما وراء النهر كالشيخ ابى منصور وتابعيه وبالجملة فمختار المصنف ثبوت ما انتظمه يقينا وعدم اعتبار احتمال لم يدل عليه قرينة وان كان ثم احتمال فمن هذا الوجه لا تفاوت فى هذه الاقسام وانما يظهر التفاوت عند التعارض كما قال ومثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر فى حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث وربع نص فى وجوب الاقتصار فى الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص فى مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به ولهذه الاسامى اضداد تقابلها لان الاقسام المذكورة متفاوتة فى مراتب الظهور بعد تحقق اصل الظهور كذلك هذه الاضداد متفاوتة فى مراتب الخفاء بعد ثبوت اصل الخفاء فى الكل وخص القسم الثانى ببيان المقابلة لان الاقسام الاخر متقابلة بعضها ببعض

كالخاص والعام والحقيقة والمجاز بخلاف هذا القسم فان اقسامه مشتركة
في الظهور قال الشارح ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان
المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقسيما للنظم
باعتبار ظهور المراد للسامع وعدمه فما يتعلق بالظهور اربعة وما يتعلق بالخفاء
اربعة فعلى هذا كان الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك
النظم وهي ثمانية والا يلزم ان يكون القسم المقابل قسما اخر ويلزم ان
يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وجوابه ان المص لما قيد التقسيم الى الاقسام
الاربعة برجوعها الى معرفة الاحكام لاجل ان غرض الاصولي يتعلق بها من
هذه الحيثية وتلك المعرفة انما يتحقق من حيث ظهورها لا من حيث خفائها
جعل الاقسام اربعة ثم بين ان ههنا قسما اخر مقابلا للقسم الثاني يرجع اليه
بعد البيان ليستوفي الاقسام كلها ويستبين ما يقابلها وعلى هذا لا يتوجه
ما اورد عليه فضد الظاهر الخفي الفاء لبيان تفصيل الاضداد وتعيين
مقابلاتها والمراد بالضد ما يقابل الشئ ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان
واحد بجهة واحدة وهو اي الخفي ما خفي المراد منه معنى الخفي لغة ظاهر
ولذا اخذه في تعريف الخفي ثم ان الخفاء اما لنفس اللفظ او لعارض فالثاني
يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني

اما ان يدرك المراد منه بالعقل او لا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها فظهر
الاقسام متباينة وانما جعل الخفي ضد الظاهر نظرا الى انه كما ان ظهور الظاهر
قليل بالنسبة الى اخواته كذلك خفاء الخفي لان خفاءه بعارض وهو دون
الخفاء بالنسبة الى الخفاء في نفس الصيغة وكذلك الاقسام الباقية فالمعتبر
في الخفي خفاء المراد بعارض غير الصيغة يعني صيغة الكلام ظاهر المراد بالنسبة
الى موضوعها اللغوي لكن الكلام خفي مراده بالنسبة الى محل آخر بسبب عارض
فيه لا ينال المراد منه الا بالطلب هذا بيان لقوله ما خفي المراد منه بعارض
كآية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها وان
كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فانها
خفية في حق الطرار الطر القطع والنباش النبش ابراز المستور وكشف الشئ
عن الشئ ومنه النباش كذا في القاموس والمراد ههنا نبش التراب وسلب
الاكفان من الاموات لاختصاصهما اي كل واحد من الطرار والنباش باسم
آخر اي سوى السرقة يعرفان اي كل منهما به اي بذلك الاسم اذ تغاير
الاسامي يدل على تغاير المسميات على ما هو الاصل لان الاسامي وضعت
ليكون دلائل على المسميات فالاصل ان يكون لكل اسم مسمى على حدة
فصارا بعيدين عن اسم السرقة بهذه الواسطة وخفيت الآية في حقهما

٣١

فتاملنا في السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه
الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار مع زيادة فان
السارق يسرق من عين الحافظ الذي قصد الحفظ لكن انقطع حفظه بعارض
نوم او غيبة والطرار يسرق من العين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه و
الحضور لكن فاتت بعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جناية فعلم ان
اختلاف الاسم لزيادة في فعله فيثبت القطع في حقه بالطريق الاولى واما
النباش فسارق عن عين من عسى ان يهجم عليه لا بحافظ للكفن ولا
قاصد الى حفظه من المار كيلا يطلع على جنايته فدل على تبدل الاسم
باعتبار نقصان الحفظ والحرز فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعلق الحكم بالمعنى
الذي هو في الفرع دونه في الاصل باطل لاسيما في الحدود التي تندرئ بالشبهات وهذا
معنى قوله وحكمه اي الخفي النظر فيه اي وجوب التامل فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية على
ما هو الظاهر فيه اي في المعنى الذي تعلق به الحكم كما في الطرار او لنقصان اي لاجل
نقصان فيه كما في النباش فاذا علم ذلك يظهر المراد منه اي من الخفي انه داخل في
الحكم او خارج عنه وضده اي الخفي المشكل وهو الداخل في اشكاله يقال اشكل فلان
اذا دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء
وهو اي المشكل في الاصطلاح اسم اي لفظ لا ينال المراد منه اي من ذلك اللفظ

الا بالتامل فيه اي في ذلك اللفظ بعد الطلب وانما لا ينال المراد منه

الا بامرين الطلب ثم التامل لدخوله في اشكاله ففيه مزية خفاء على

خفاء الخفي لان الداخل في الاشكال اكثر خفاء من غيره ففي غير الداخل

في الاشكال يكفي مجرد الطلب بخلاف الداخل فيها فانه لا يكفي فيه فان الخفي

بمنزلة رجل اختفى من غيره في بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل

بمنزلة من اختفى في بيت بين الامثال ونظائره فلا يوقف عليه الا

بالتامل بعد الطلب ليتميز هو عن غيره وفي هذا القول اشارة ايضا الى ماخذ

الاشتقاق كما علمت وحكمه اي المشكل التامل فيه اي في المشكل بعد الطلب

ومعناه ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها وهذا هو الطلب

ثم يتامل في استخراج المراد منها وهذا هو التامل كما في قوله تعالى فأتوا

حرثكم انى شئتم اشتبه معنى كلمة انى على السامع فطلب مفهومها

فوجدها مستعملة في معنى كيف ومعنى اين بلا ثالث وهذا هو المراد

بالطلب ثم عرف بالتامل انها ههنا بمعنى كيف بقرينة قوله تعالى حرثكم

وهذا هو التامل ويعلم مما ذكرنا كونه ضد النص لان خفاءه زائد على

خفاء الخفي كما ان ظهور النص زائد على ظهور الظاهر وضد المفسر المجمل

وهو ماخوذ من قولهم اجمل عليهم الامر اي ابهم وانما جعل ضدا له لانه

لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر الا احتمال النسخ في جانب الظهور وهو اي المجمل ما اي لفظ ازدحمت فيه المعاني اراد بازدحامها توارده على اللفظ من غير رجحان لاحدها سواء كانت المعاني معلومة للسامع الا انها لتعددها لا يعلم تعين احدها كما في المشترك او لا تكون معلومة له الا انه لما علم انه قد اريد من هذا اللفظ معنى وهو غير معلوم توارد على طريق الاحتمال كالهلوع او يكون المعنى معلوما الا انه يعلم ان المعلوم غير مراد فحينئذ يبقى المراد محتملا فتواردت المعاني احتمالا فعلم معنى توارد المعاني فيما لا يعلم معناه اصلا او علم انه غير مراد والمراد بالمعاني جنسها لبطلان الجمعية باللام وتحقق الجنس في الواحد والكثير لكن الازدحام يمنع تحققه في الواحد فيتناول المعاني للاثنين وما فوقه فاندفع ما اورده الشارح المحقق من ان المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان المشترك بين المعنيين قد يصير مجملا اذ السند فيه باب الترجيح والمراد بالمعاني مفهومات اللفظ واذا ازدحمت المعاني فاشتبه المراد به اي بذلك اللفظ او بسبب ذلك الازدحام اشتباها لا يدرك المراد من اللفظ الا ببيان من جهة المجمل على صيغة الفاعل كاية الربوا في البيع في قوله تعالى وحرم الربوا مجملا لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما ولم

٣٥

يعلم ان اىّ فصل مراد فيكون مجملا وحكمه اى المجمل التوقف فيه اى في
المجمل في حق العمل على وكلمة على بمعنى مع اى مع اعتقاد حقيقة المراد به اى
بالمجمل الى ان ياتيه البيان متعلق بالتوقف والمبين المجمل والبيان قد يكون
شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون شافيا كبيان
الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجمال الاسم جنس
محلى بلام الاستغراق فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه السلام بين الحكم في الاشياء
الستة من غير قصر عليها فصار مؤولا فيها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم
كما كان قبل البيان ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين
لنا ابواب الربوا الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل في هذا
البيان يسمى مشكلا لا مجملا وبعد الادراك بالتامل فيه صار مؤولا فيه اى في الغير
فيجب العمل به بغالب الظن وضد المحكم المتشابه لما كان المحكم في غاية الظهور
بحيث لا يحتمل المراد به عن التبديل كان المتشابه الذي هو في غاية الخفاء بحيث انقطع
رجاء البيان مقابلا له وهو اى المتشابه لا طريق لدركه اصلا لان موجب العقل فيه
مخالف لموجب السمع ولا يمكن نفى واحد منهما بالآخر فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن
الوقوف عليه اصلا حتى سقط طلبه اى طلب ما يدل على المراد به وحكمه اى حكم المتشابه
التوقف فيه اى في المتشابه ابدا اى في الدنيا والا ففي الآخرة يوقف على

على المراد منه على ما قيل لان الدنيا هي دار الابتلاء على احقية اعتقاد حقية المراد
به وهذا مذهبنا ومذهب عامة الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وذهب اكثر
المتاخرين وعليه عامة المعتزلة الى ان الراسخ في العلم يعلم تاويله قال بعض
العلماء لا اختلاف في هذه المسئلة حقيقة لان من قال ان الراسخ يعلم تاويله
اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلم اراد به انه لا يعلم
حقيقته والحكمة في انزالها ابتلاء العلماء فكما ان ابتلاء الجاهل بالمبالغة
في طلب العلم ابتلاء العالم بكف نفسه عن طلب العلم في ذلك فان رياضة
البليد بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير والقسم الثالث
من الاقسام الاربعة المذكورة في وجوه استعمال ذلك النظم معنى استعمال اللفظ
في المعنى طلب دلالته عليه وارادته منه وجريانه في باب البيان اي القسم الثالث
في طرق استعماله وانه اما في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون
مجازا وفي جريان النظم في طرق بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق
الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وهي اي الوجوه المذكورة
اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل اللفظ في موضوعه
فحقيقة والا فمجاز وكل واحد منهما ان ظهر المراد منه فصريح والا فكناية
فالحقيقة اما فعيلة بمعنى الفاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى المفعول

٣٦

من حققت الشئ احققه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في
موضعها الاصلي والتاء للتانيث على الاول ولشبهه هو نقل اللفظ من الوصفية
الى الاسمية لان النقل ثان كما ان التانيث ثان على الثاني ولكون لفظ الحقيقة
والمجاز في الاصل وصفين مع تحقق علامة الوصفية اعني التاء في الحقيقة وهو
يوهم كون لفظ الحقيقة ههنا صفة فكذا المجاز اورد لفظ الاسم في تعريفهما اشارة
الى انهما فيما نحن فيه اسمان فقال اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له من حيث
انه موضوع له وذكر اللفظ للاشارة الى ان الحقيقة والمجاز من عوارض اللفظ
دون المعنى حقيقة وان كان قد يطلق على المعنى وعلى استعمال اللفظ في المعنى
مجازا والوضع للفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة وهذا المعنى موجود في
المشترك ايضا فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا
فان كان من الشارع فشرعي والا فان كان من قوم خاص كاهل الصناعة من العلماء
وغيرهم فعرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فعرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق
على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز
عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في
جميع الاوضاع الاربعة ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شئ من الاوضاع
فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة

على الاطلاق والا فهي الحقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع ان كان مجازا
بجهة اخرى وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان كان مستعملا فيما هو غير الموضوع
له بجميع الاوضاع وقد يكون مجازا مقيدا بالجهة التي بها كان غير الموضوع له
فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين بل
من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كذا في التلويح والمجاز في الاصل مفعل بمعنى
فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي اصله مجوز قلبت الواو المفتوحة الفا واللفظ
اذا استعمل في غير موضوعه فقد تعدى عن موضعه وهو ههنا اسم لما اي
للفظ اريد به غير ما وضع له من حيث هو غير الموضوع له ولا حاجة الى
ذكر هذا القيد لان قيد الحيثية مراد في التعريفات واعلم انه لا يجوز
استعمال اللفظ في المعنى الا بعلاقة وهي اما الوضع له واما الاتصال بينه و
بين الموضوع له والاول قد مر والثاني قد اشار اليه بقوله لاتصال بينهما
اي بين الموضوع له وبين غيره والقوم حصروا انواع العلاقة في خمسة و
عشرين اطلاق اسم السبب على المسبب والكل على الجزء والملزوم على اللازم و
المطلق على المقيد والعام على الخاص والمحل على الحال وحذف المضاف و
اقامة المضاف اليه مقامه وعكوس هذه السبعة واطلاق احد المتشابهين على
الآخر واسم الشيء على بدله كاطلاق الدم على الدية واسم آلة الشيء عليه

٣٦

نحو واجعل لی لسان صدق ای ذکر حسن و تسمیۃ الشئ باسم المتعلق
المجاورۃ و باسم مایؤل الیہ و باسم ماکان و استعمال النکرۃ فی موضع الاثبات
للعموم واستعمال المعرف باللام فی الواحد المنکر واطلاق اسم احد الضدین
علی الآخر والحذف مطلقا والزیادۃ کقولہ تعالی لیس کمثلہ شئ بقی الاشکال
فی عد المجاز بالزیادۃ والحذف من اقسام المجاز المفسر بما مر فنقول ان
اطلاق المجاز علیہما اما مجاز واما ان یفسر المجاز بخلاف ما مر من تفسیرہ وقیل ان
الکاف فی مثل قولہ تعالی لیس کمثلہ شئ اذا لم یکن لہا معنی کانت مستعملۃ فی غیر
ما وضع لہ لانہا لما وضعت لمعنی کان استعمالہا لا لمعنی استعمالا فی غیر ما وضعت
لہ وبعضہم حصرہا فی تسعۃ وبعضہم فی خمسۃ والمص حصرہا فی الاثنین المعنی
والصورۃ لان الاتصال بین الشیئین انما یکون صورۃ ومعنی لان کل موجود لہ
صورۃ ومعنی ولا یتصور الاتصال بوجہ ثالث والعلاقۃ المعنویۃ ہی المشابہۃ
المعتبرۃ فی الاستعارۃ المقابلۃ للمجاز المرسل کما ان القسم الثانی وہو الصوری یکون
فی المجاز المرسل ویرجع الیہما انواع العلاقۃ المعتبرۃ فی المجاز الذی مر تفسیرہ والقوم
انما یحصروا فی واحد مع انہم حکموا بان الانتقال فی المجاز من الملزوم الی اللازم
لان غرضہم بیان وجہ اللزوم وسببہ وذلک السبب ہو العلاقۃ ولک ان تجعل
نفس الملزوم علاقۃ فتامل معنی ای فی الوصف الخاص الذی اشتہر بہ المستعار منہ

كما في تسمية الشجاع اسد والبليد حمارا فانه قد وجد بين كل واحد من الشجاع
والاسد والبليد والحمار معنى خاص مشهور بالاسد والحمار اتصل بسببه الشجاع
بالاسد والبليد بالحمار وصح استعارة اسميهما لهما ولا اتصال بين ذات الاسد و
الشجاع والبليد والحمار او ذاتا عطف على قوله معنى والمراد به المجاورة المطلقة بين
الشيئين كما في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب والمطر نزل من السحاب فكان
بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بينهما بوجه الا اتصال احدهما
بالآخر واللام بدل من المضاف اليه وبهذا الاعتبار نصب على التمييز قوله سببا من هذا
القبيل اي من قبيل الاتصال الذاتي لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى
السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك ومعنى العلة الايجاب ومعنى الحكم
ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه ولكن السبب والمسبب والعلة
والحكم يتجاوران فخص هذا القسم بالايراد دون الاول لاحتياجه الى بيان الفرق
بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب لما ينبني عليه المسئلة
الخلافية وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما استعير في بخلاف القسم الاول
فانه مطرد لا حاجة الى بيان الفرق والسبب في اللغة ما يتوصل به الى الشيء فيتناول
العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فلذا قال وهو اي
الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك

الذي هو الحكم بالشرع اي الذي هو العلة وانه اي اتصال الحكم بالعلة يوجب
الاستعارة من الطرفين يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما
يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد لان الشرط في صحة الاستعارة
ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه
فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم لان مبنى المجاز على ما عرف على الانتقال
فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتبع تابع
من جهة ان اليه الانتقال فان كان الاتصال للشيئين بحيث يكون كل واحد
منهما اصلا وفرعا من وجه جاز الاستعارة من الجانبين والا جاز استعمال
اسم الاصل في الفرع دون العكس واتصال الحكم بالعلة من القبيل الاول لان
العلة لم تشرع الا لاجل حكمها والحكم لا يثبت الا بالعلة فاصالة العلة من
جهة احتياج الحكم اليها والحكم لكونه مقصودا بالذات لان الاحتياج بالذات
انما هو الى الاحكام فكان علة غائية وهي متقدمة ذهنا على علتها ولهذا
قالوا الاحكام علل غائية والاسباب علل آلية واذا كان حال العلة والحكم
كذلك فاستوى الاتصال بين العلة والحكم فعمت الاستعارة من الجانبين
ولم يختص بجانب واحد والاستعارة يستعمل في الاصول مرادفا للمجاز المطلق
وهذا اي لعموم الاستعارة من الجانبين

٤١

قلنا في حق من قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباع
اى ذلك النصف ثم اشترى نصفا آخر يعتق هذا النصف الآخر لوجود الشرط
وهو شراء عبد فيه تم منه انه لو اشترى ذلك النصف الذى باعه مرة اخرى
بان اشترى من الذى باعه منه لا يعتق وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال
ان ملكت هذا العبد واشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا
لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه
يعرف بالاشارة ولو قال ان ملكت عبدا فهو حر والمسئلة بحالها لا يعتق النصف
الآخر ما لم يجتمع الكل اى كل العبد في ملكه فان الملك المطلق محمول على الكمال و
ذلك بصفة الاجتماع الا ترى انه يقال في العرف ما ملكت مائتي درهم ولو ملكت
متفرقة اكثر منها واما الشراء فيتحقق بعضا والملك البعض الا ترى انه لو
حلف على شراء عبد فاشتراه بوكالة الغير يحنث فان عنى بلفظ كل منهما اى الملك
والشراء الآخر تعمل نيته في الموضعين فيجوز ارادة الشراء من الملك في القول
الثاني وارادة الملك من الشراء في الاول لكن فيما فيه تخفيف عليه على القائل
فان ارادة الملك من الشراء في الاول تخفيف حيث لا يعتق النصف الآخر ايضا
القائل في القضاء خاصة للتهمة وتصدق ديانة اى لو استفتى المفتي يجيبه على
وفق ما نوى ولو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان

التهمة لا لعدم الجواز واعلم ان قوله قلنا الى قوله فان عنى تمهيد للتفريع
التفريع هو قوله فان عنى الخ والنوع الثاني اتصال الفرع بما اي بالسبب الذي
هو سبب محض المراد بالسبب المحض ما يفضي الى الفرع ولا يكون شرعيته
لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع
مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع فهذا ليس بمتصل
بمسببه وليس بلازم له ولا بد من الاتصال فلا يجوز استعارة المسبب للسبب ولما
كان لفظ السبب قد يطلق على العلة ايضا قيده بالمحض وبينه بانه ليس بعلة
وضعت له اي للفرع فالعلة موضوعة للحكم كالبيع للملك والسبب ليس كذلك
كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيجوز استعارة الفاظ العتق
لازالة ملك المتعة فلو قال لامرأته اعتقتك واراد به الطلاق صح لان الاعتاق
وان كان موضوعا لاثبات القوة الا ان الغرض منه ازالة ملك الرقبة وقد
يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ
الموضوع لاجل الغرض في مسببه كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك
الرقبة في ملك المتعة بالفاظ العتق متعلق بالاتصال او بالزوال اي اتصال
زوال ملك المتعة بالفاظ العتق من حيث كونه تبعا اي تابعا لزوال ملك الرقبة
وانه اي اتصال الفرع بالسبب المحض يوجب استعارة الاصل للفرع لاحتياج

الفرع الى الاصل والسبب للحكم عطف تفسيري وفائدته دفع توهم ارادة العلة
من الاصل والمعلول من الفرع دون عكسه وهو استعارة الفرع للاصل لان
اتصال الفرع اى الحكم بالاصل اى بالسبب فى حق ارادة الاصل بالفرع فى
حكم العدم لاستغنائه اى الاصل من الفرع فلا يكون الاصل لازما وتابعا
فلا تجوز استعارته له لان مبنى المجاز على ما عرفت على الانتقال من الملزوم الى
اللازم وهو اى الاتصال بين السبب والمسبب الذى هو ثابت من جانب نظير
اتصال الجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة مثل سالم حر وغانم
فان الاولى جملة تامة لوجود طرفيها والثانية ناقصة لافتقارها الى الخبر لكنها
بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما فى
الخبر وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع العتق عليهما لكن هذا التوقف ثابت
بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر واما بالنسبة الى الاولى فهو فى حكم العدم
لكمالها فى نفسها وهذا معنى قوله توقف وله الكلام اى الجملة الكاملة على اخره اى
الناقصة لصحته اى لصحة الاخر وافتقاره اليه كما علمت وهذه الجملة اعنى قوله
توقف تعليل لقوله وهو نظير اتصال الجملة الناقصة واما الكلام الاول فتام
فى نفسه لاستغنائه عنه اى عن الاخر كما علمت واعلم انه لما كان حكم الحقيقة
ظاهرا لم يتعرض لبيانه بل جعله مبنيا لحكم المجاز فقال وحكم المجاز وجودا

اى ثبوت ما اى معنى اريد به اى بالمجاز خاصا كان المجاز او عاما كما ان
كثبوت هو اى ذلك الثبوت حكم الحقيقة ولهذا اى لجريان العموم فى المجاز
جعلنا لفظة الصاع الواقع فى حديث ابن عمر رض لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا
الصاع بالصاعين عاما فيما يحله ويجاوره لفظ الصاع مفعول اول لجعل وعاما
مفعول ثان له وقوله لا تبيعوا بيان للحديث وقوله ويجاوره بيان لما يحله فسره
بهذا تنبيها على انه ليس المراد بالحلول هٰهنا ما هو المتعارف بين الحكماء من انه الاختصاص
الناعت بالمنعوت اى الاختصاص الذى يصير به الحال نعتا والمحل منعوتا بل هو اعم
منه ومن غيره اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بلفظ الصاع هٰهنا ليس معناه الحقيقى
بالاجماع وانما المراد ما يحله مجازا بطريق استعمال المحل فى الحال وهو اسم جنس محلى
بلام الاستغراق فيتناول جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو ذكر ما يحله
بلفظ يدل عليه بطريق الحقيقة فيدل بعبارته وعمومه على ان الربوا يجرى فى
غير المطعوم ايضا كالجص وباشارته على ان الكيل هو العلة لانه لما كان المراد من
الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين
وابى الشافعى عن ذلك اى عن عموم المجاز وقال لا عموم للمجاز لانه اى المجاز
ضرورى لان الاصل ان لا يجوز استعمال الالفاظ فى غير موضوعاتها لتاديته
ذلك الى الاختلال بالفهم لانه يصار اليه اى الى المجاز توسعة للكلام

على الناس والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضى
ومبنى هذا على ان المجاز ينحصر فيما اذا لم يكن للمعنى لفظ يدل عليه حقيقة
واعلم ان صاحب التوضيح قد نسب هذا المذهب الى بعض اصحاب الشافعي وقال صاحب
التلويح القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية وهذا اي القول
المذكور باطل لان المجاز موجود في كتاب الله تعالى والله اعاد اسم الله تعالى
للتبرك والتلذذ تعالى جملة معترضة للمدح يتعالى عن العجز والضرورة
فلو كان المجاز ضروريا بالمعنى الذي اراده الخصم لم يصح وروده في كلام الله تعالى
وفيه نظر لان هذه الضرورة لا يستلزم العجز المنافي للالوهية فان ذلك لقصور
في المقدور لانه غير قابل للصورة الاخرى اذ المعنى المجازي ليس له حقيقة فلا يتصور
اداءه الا بالمجاز بل الجواب انه يجوز للمتكلم اداء المعنى بالمجاز كما يجوز اداءه بالحقيقة
حيث يتحقق ولا ينحصر المجاز فيما لا حقيقة فيه كما زعم الخصم فعلم انه ليس
بضروري بالمعنى الذي اراده ويمكن ان يوجه كلام المتن بان المراد حمل كلام الخصم
على انه اراد ان المجاز ضروري بمعنى انه لا يتاتى المتكلم بالمجاز الا اذا لم يجد الى
الحقيقة سبيلا وان كان الحقيقة متحققة فدفع بما ذكره وانما حمل على
هذا دون ما ذكره سابقا لغاية بعده عما هو الواقع ومن حكم الحقيقة والمجاز
استحالة اجتماعهما اي معنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا فانه

محال اذ المجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ولو لم يشترط
ذلك فهو ايضا يكون مجازا اذ استعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع
له بل اللفظ عند ارادة المعنى الحقيقي والمجازي يكون مجازا البتة مرادين بلفظ
واحد لحمة زيد عما اذا كانا داخلين في المراد بان يستعمل اللفظ الموضوع للخاص
فيما يعمه وغيره كاستعمال لفظ الدابة فيما يدب على وجه الارض عرفا كما استحال
ان يكون الثوب الواحد بكماله على اللابسين اي على الذي يلبسه سواء كان اللابس
واحدا او متعددا والاخير هو المراد ملكا وعارية في زمان واحد فان المعنى الحقيقي
والمجازي بمنزلة لابسين واللفظ بمنزلة الثوب فالحقيقة بمنزلة الملك والمجاز
بمنزلة العارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك والاولى ان يقال اللفظ بمنزلة
الثوب والمعنى من حيث هو بمنزلة اللابس واستعمال اللفظ فيه بمنزلة لبس اللابس
واتصاف استعمال اللفظ بالحقيقة والمجاز بمنزلة اتصاف لبس الثوب بالملك
والعارية فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك وكما يقتضي وجود الملك في العارية تعدد
الملبوس كذلك يقتضي وجود الحقيقة والمجاز تعدد اللفظ الذي هو بمنزلة
الملبوس فاذا كان اللفظ متحدا ينبغي ان يكون المعنى كذلك كما اذا اتحد الثوب
ينبغي ان يكون اللابس كذلك والا يلزم اجتماع وصفين متنافيين بقي ان
الوحدة في احدهما نوعية وفي الاخر شخصية وهو سهل وبالجملة هذا

توضیح للمطلوب بعد ما ثبت عدم ورود اللغة به وهذا ای لاستحالة

اجتماعهما قال محمد فی الجامع الکبیر لو ان عربیا لا ولاء علیه احترز به عن

اهل الکتاب من العرب فان تقریرهم علی الکفر بالجزیة واسترقاقهم جائز

بخلاف مشرکیهم فان فیهم اما الاسلام والسیف دون الاسترقاق وانما وضع

المسئلة فیه لیصح الوصیة اذ لو کان للموصی موالی اعتقوه وموالی اعتقهم بطل

الوصیة الا ان یبین فی حیوته لان لفظ الموالی مشترک بینهما اوصی بثلث

ماله لموالیه قید به لیصح الوصیة بلا توقف علی اجازة الورثة وله ای

للعربی معتق علی صیغة المفعول واحد فاستحق النصف من الثلث لان

للاثنین فی الوصایا حکم الجماعة وکان النصف الباقی من الثلث مردود الی الورثة

ولا یکون لموالی مولاه شیء من الوصیة لان الحقیقة وهو معتق الموصی

اریدت بهذا اللفظ فبطل المجاز وهو معتق المعتق فان المعتق الحقیقی

لزید مثلا هو الذی اعتقه زید بلا واسطة واما الذی اعتقه معتق زید

فلیس هو معتقه حقیقة وانما عمهم ای موالی الموالی فی ابناء الابناء الامان

فیما ای فی الاستیمان اذا استامنوا ای الکفار ومرجع الضمیر یعلم من السیاق

علی ابنائهم وموالیهم لان اسم الابناء والموالی ظاهرا یتناول الفروع فان

بنی الابن ینسبون الی الجد بالبنوة مجازا یقال بنو هاشم وکذا معتق

معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه تسبب لعتقه باعتاق
الاول لكن بطل العمل به اي بهذا التناول لتقدم الحقيقة على المجاز في الارادة
فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم فبقي مجرد الاسم شبهة في
حقن الدم اذ الشبهة ما يشبه الحق وليس بحق وههنا كذلك فان ظاهر
الاسم يدل على ثبوت مدلول المجاز وليس بثابت فظهر ان شمول الامان
اياهم ليس من جهة تناول اللفظ حتى يرد انه جمع بين الحقيقة والمجاز
بل من جهة ان الامان لحقن الدماء وهو مبني على التوسع اذ الانسان
بنيان الرب فاندفع ما يقال انكم جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيه فصار
اي بقاء مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة اذا اشار الى الحربي اذا دعى المسلم
بالاشارة الكافر الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا تريد القتال فظن الكافر
انها امان فانه يثبت الامان لصورة المسالمة وان لم يكن الدعاء الكافر لذلك
الى الامان وهذا في من زعم ان ذلك اشارة الى المسالمة تاويل الامان
او الى الاشارة تاويل فعل الاشارة كما فعله الشارح المحقق حقيقة اي
حيث الحقيقة بل هو امان صورة فقط فكما جعل مجرد الصورة ههنا سببا لحقن
الدم كذلك جعل مجرد الاسم سببا لتتميم ما لا يرد عليه انكم قد اعتبرتم صورة
الاسم شبهة في حقن الدم في الاستيمان على الابناء في حق ابناء الابناء ام يعتبر

في الاستيمان على الآباء والامهات في حق الاجداد والجدات فيما اذا قالوا امنونا
على ابنائنا وامهاتنا اشار اليه فخر الاسلام بقوله وانما ترك في الاستيمان على الآباء و
الامهات اعتبار الصورة ترك عملا بترك واعتبر الاعتبار عملا في حق الاجداد و
الجدات حيث لم يثبت الامان لهم مع ان الاسم يتناولهم صورة لان اعتبار الصورة بعد
صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لاجل ثبوت الحكم في محل آخر يكون حراما
بطريق التبعية وذلك اي اعتبارها بطريق التبعية انما يليق بالفروع دون
الاصول فان الابناء يتناول ابناء الابناء بطريق التبعية واما الآباء فلا يتناول
الاجداد لانهم اصولهم فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل
قد قالوا اي علمائنا جميعا في من حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا
بعينها ولم يكن له نية انه اي الحلف يقع على الملك اي على الدار المملوكة والعارية
اي على الدار العارية والاجارة اي الدار المستاجرة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك
وعدم صحته فيه ويحنث عطف على انه يقع اي قالوا في حلفه انه لا يضع قدمه
في دار فلان انه يحنث الحالف اذا دخلها اي دار فلان راكبا او ماشيا او حافيا
والدخول حافيا معنى حقيقي لوضع القدم معنى انه اذا دخلها حافيا صح ان يقال
حقيقة انه وضع القدم في الدار ووضع الشيء في الحرز يجعل الاخر ظرفا له

٥٠

بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس فإذا دخل الدار حافيا صار كأنه

وضع القدم في الدار بخلاف ما إذا دخل راكبا أو متنعلا وهذا إذا لم يكن له

نية فلو نوى حين حلف لا يضع القدم فيها أصلا ماشيا فدخل راكبا لم يحنث يصدق

ديانة وقضاء لأنه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير

مهجورة كذا في المبسوط بخلاف وضع القدم بدون الدخول بأن وضع قدميه

وباقي الجسد خارج الدار فإنه حقيقة مهجورة حتى لو وضع القدم بلا دخول

لم يحنث وكذلك قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله في قوله لا مثل قوله المذكور في

حق الجمع بين الحقيقة والمجاز فإنهما قالا في من قال لله علي أن أصوم رجب

51

وقع في عبارة فخر الإسلام غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لأن المراد به رجب

بعينه الذي يأتي عقيب اليمين وأما إذا ذكر منونا فالواجب صوم رجب من عمره

غير معين ولا يظهر أثر وجوب القضاء والكفارة إلا في الوصية لأن الفوات لا يتحقق

فيه إلا بالموت فيلزم الوصية عند الموت بالفدية والكفارة ونوى به هذا القول

اليمين أنه أي القول المذكور يكون نذرا ويمينا هذه مقولة قولهما وقد مر فيما

ذكر من المسائل جمع بين الحقيقة والمجاز واعلم أن هذه المسألة على ستة

أوجه لأن القائل إما أن لا ينوي شيئا أو ينوي النذر مع نفي اليمين أو ينويه

أو ينوي اليمين مع نفي النذر أو ينويه أو ينوي النذر واليمين جميعا فالثلثة

الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الآخرين خلاف والبهما
اشار بقوله ونوى به اليمين مع نية النذر او من غير تعرض له نفيا و
اثباتا فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر اذ لا يجوز الجمع بين الامرين
فترجح الحقيقة على المجاز في السادس وفي الخامس يسقط الحقيقة بتعين المجاز
وظهر منه وجه تخصيص لزوم الجمع بقولهما اذ عندهما كلاهما نذر ويمين
وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت
لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء و
حقيقة في النذر لانه المفهوم لغة وعرفا ولهذا لا يتوقف على النية مجاز
في اليمين ولهذا يتوقف ثبوته على قرينة وهي النية واراده معا جمع بين
الحقيقة والمجاز قلنا وضع القدم صار مجازا عن معنا معبر به عن الدخول
وهو يعم الكل واضافة الدار يراد بها اي بالاضافة نسبة السكنى بدلالة
العادة فان الدار لا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة
وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون ملكا فيتمكن من السكنى فيها فيحنث
بالدخول في الدار المملوكة سواء كان غيره ساكنا فيها او لا صرح به في التقويم
وذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة
بفعل غيره فاعتبر عموم المجاز اي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول

٥٢

والمشي والحفي وفي عموم السكنى الملك والاعارة والاجارة وهو اعتبار
العموم ههنا نظير اعتباره فيما لو قال عبده حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئاً
فقدم ليلاً او نهاراً اعتق عبده لان هذا مستلزم للجمع بين الحقيقة والمجاز
ظاهر لان حقيقة اليوم النهار واطلاقه على الليل مجاز الا انه ليس بجمع بينهما
حقيقة بل هو من قبيل عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد يجعل
مطلق الوقت ثم مطلق الوقت يدخل فيه الليل والنهار والمعتبر في الامتداد
وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم كما ذكرنا في يوم يقدم فلان لا الفعل الذي
اضيف اليه اليوم كقدوم فلان لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا
عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان
الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف
معياراً له غير زائد عليه مثل صمت الشهر فانه يدل على صوم جميع ايامه
بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معياراً له
فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو بياض النهار واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف
لان الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فحينئذ يجب ان يكون مجازاً عن جزء
الزمان الذي لا يعتبر في العرف ممتداً سواء كان من الليل او النهار واما مسئلة
النذر فسيجيء ان مسئلة النذر عما هو مما سبق من ان قال لله علي ان اصوم

رجبا ونوى به اليمين كان نذرا ويمينا فليس ذلك القول المعبر عنه
بالمسئلة بجمع اي جامع للحقيقة والمجاز ايضا كما لم يكن الجمع بينهما في
نظائره لان الممتنع اجتماعهما حقيقة ولم يوجد ذلك ههنا بل هو اي
القول المذكور نذر بصيغته لا غير لانه موضوع لذلك يمين بواسطة
موجبه اي حكمه وهو اي موجب النذر اي معنى المقصود بصيغة النذر
الايجاب اي ايجاب المنذور الذي كان جائز الترك والفعل لان نذر الواجب
في نفسه لا يصح لان ايجاب المباح يصلح يمينا اي ايجاب المباح الذي هو
موجبه لما كان يستلزم التحريم ضده الذي هو اليمين فان تحريم المباح
يمين كان صالحا لان يجعل هو ايضا يمينا بذلك الاعتبار اي باعتبار
استلزامه لما هو يمين وهو تحريم ضد المباح كتحريم المباح فالاشتراك في كونه يمينا
والحاصل ان دلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل
فيه ولم يرد اللازم به مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان
الحقيقة ايضا يدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير
بذلك اللفظ مجازا فان فهمهما قد يكون من حيث انهما نفس المراد باللفظ فلا
يكون مجازا وقد يكون من حيث انهما جزء المراد ولازمه فاللفظ ح
يكون حقيقة وههنا لم يرد باللفظ الا معناه الموضوع له فقط وهذا

اى اجتماع الامرين بالصيغة والموجب كشراء القريب فانه اى شراء القريب
تملك بصيغة وهى اشتريت مثلا فانها لاثبات الملك لتحريره بموجبه فان
الملك فى القريب يوجب العتق كما ورد به النص فكان الشراء اعتاقا بواسطة
حكمه لا بصيغته وههنا اشكال وهو انه ان كان اليمين ثابتا بموجبه
يلزم ان لا يتوقف على النية وهو باطل وان لم يكن ثابتا بموجبه يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز واجاب عنه الامام السرخسى ان تحريم ترك النذر
ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على
القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان
الشرع جعله اعتاقا قصده او لم يقصده ومن حكم هذا النوع اى الحقيقة
والمجاز ان العمل بالحقيقة متى امكن لم يمنع من ارادة الموضوع له مانع
سقط العمل بالمجاز اى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة
الا ان يدل دليل على كونه مجازا وهذا مذهب العامة وذهب البعض الى ان
اللفظ اذا استعمل فى المعنى الحقيقى والمجازى يصير مجملا والصحيح قول العامة لان
المستعار وهو المجاز لا يزاحم الاصل وهو الحقيقة وهذا تمهيد اشار الى بيان
المانع من ارادة الحقيقة فقال فان كانت الحقيقة متعذرة اى لا يتوصل
اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة اليمين اما للحمل او للمنع

وهما انما يكونان في الاثبات فيكون تقدير الكلام ان اكلت من هذه النخلة
وكلها متعذرة لا تتيسر الا بمشقة او مهجورة اي يتيسر الوصول اليها ولكن
ترك ارادتها كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فوضع القدم يمكن
الوصول اليها بلا مشقة لكن هجر ارادتها من هذا اللفظ صير الى المجاز
او على هذا اي بناء على ما ذكرنا من ان الحقيقة المتعذرة والمهجورة
يصار الى المجاز قلنا ان التوكيل بالخصومة اي اذا قال رجل لآخر وكلتك
بالخصومة مع فلان ينصرف اي التوكيل الى مطلق الجواب وهذا استحسان
ويتفرع عليه انه لو اقر على موكله يصح اقراره وفي القياس لا يجوز اقراره وهو
قول ابي يوسف اولا وزفر والشافعي لان التوكيل بالمنازعة والاقرار موافقة
فكان مخالفا وضد المأمور به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وجه الاستحسان
انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا
اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على
الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عموم الاقرار والانكار
هذا ما ذكره الشارح المحقق وفيه نظر لان الجواب ليس عبارة عن مجموع الامرين
بل هو عبارة عن المعنى الاعم الصادق على كل واحد منهما فحينئذ الاولى ان يقال او الكلي
الجزئي او المقيد في المطلق لان الخصومة انكار منتهى عن جواب المقيد بقيد الانكار

فالعلاقة هي الثاني وان كانت عبارة عن مجموع الجواب والانكار فالعلاقة هي
الاولى وانما قلنا ذلك لان الحقيقة اي حقيقة الخصومة وحقيقة كلام الموكل
عليهما مهجورة شرعا لان التوكيل شرعا انما يصح بما يملكه الموكل بنفسه وما ملكه هو
الجواب المطلق لا الانكار بخصوصه فانه اذا عرف ان المدعي حق لا يملك الانكار شرعا
وتوكيله بما لا يملكه لا يجوز شرعا والحقيقة المهجورة شرعا بمنزلة الحقيقة
المهجورة عادة لان الظاهر من حال المسلم الامتناع عما منه لدينه ثم ان صحة الانكار ههنا
من جهة دخوله في عموم المجاز والمهجور شرعا هو الانكار على التعين فلا يرد انه
ينبغي ان لا يصح الانكار اصلا الا ترى ان من حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد
بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر حنث والاصل فيه ان اليمين متى عقدت
على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به منكرا كان او معرفا
احترازا من الالغاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكل
بعد ما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب
وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف
حينئذ يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين
فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان
المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا

٥٧

الحمل فاكل بعد ما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد وللتعريف ولا يصلح
للتقييد لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد
من اكل لحم الكبش ولا للتعريف لانه يحصل بغيره اقوى منه وهو الاشارة فيحمل على المجاز
وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان واذا ثبت هذا كان
ينبغي ان يقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه يصلح داعيا
الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم الا ان هجران الصبي بترك كلامه
حرام مهجور شرعا كما جاء في الحديث وهذا معنى قوله لان هجران الصبي مهجور شرعا
فان كان اللفظ حقيقة مستعملة ومجاز متعارف اي غالب في التعامل عند
بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ العراق فيمن حلف لا ياكل لحما فاكل
لحم ادمي وخنزير يحنث لان اللحم في التفاهم يقع عليهما فان لحمهما يسمى لحما ولا يحنث
عند بعض مشايخ بلخ لان لحمهما لا يوكل وفي المتن اشارة الى ان الحقيقة اذا كانت
مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين لكن استعمال الحقيقة اكثر
او مساو فالاعتبار للحقيقة بالاتفاق كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة
او لا يشرب من هذا الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى
فعنده لا يحنث باكل الخبز بل باكل عين الحنطة وكذا لا يحنث بالشرب
من الاواني المملوءة من ماء الفرات بل بالكرع منها فان كلمة من لابتداء الغاية

فيقتضي ان يكون ابتداء شربه من الفرات لان الحقيقة مستعملة فيهما اذ
الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى وقد تؤكل نيا حبا حبا وكذا
الكرع واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة وعندهما العمل بعموم
المجاز اولى فيحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز كما يحنث باكل عينها و
بالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع وهذا وما سيصرح في ان المجاز
انما يترجح عندهما العموم وشموله الحقيقة وهو الموافق لكلام فخر الاسلام
ويوافقه بعض كلام المنار وشرحه وكذا كلام غيره وكلام كثير من المتاخرين
يدل على ان الاستعارة والمجاز سواء كان عاما شاملا للحقيقة اولا وسيأتيك من
تفصيل هذا وهذا الاختلاف الذي ذكر يرجع الى اصل آخر مختلف فيه وهو ان المجاز
خلف عن الحقيقة لكن فرعها في التكلم عند ابي حنيفة لا خلاف في ان المجاز خلف
للحقيقة بمعنى انها الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الفرعية
فعنده هي في التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا
اي التكلم بلفظ الحقيقة اذا اريد به الموضوع له اصل والتكلم بهذا اللفظ
اذا اريد به المجاز خلف لانهما من اوصاف اللفظ فاعتبار الخلفية والاصالة
في التكلم اولى ليصير خلفا فيما هو وصف له لا في غيره وعندهما هي في الحكم
اي حكم الحقيقة اصل وحكم المجاز خلف عنه فان تعذر حكم الحقيقة بعارض

فيصير الى المجاز لاثبات حكمه حال كونه فرعا من حكم الحقيقة خلفا عنه حتى
يشترط امكان المعنى الحقيقي لهذا اللفظ لانه لا يتصور الفرع حيث لا يتصور
الاصل فاذا لم يكن حكم الحقيقة ممكنا يلغو الكلام بالكلية لان حكم الحقيقة محال
بالفرض وحكم المجاز لفرعيته عن حكم الحقيقة يقتضي امكانه فحاصل الخلاف اشتراط
امكان المعنى الحقيقي عندهما وعدم اشتراطه عنده فقوله للقائل هذا ابني
لعبد اصغر سنا منه مجاز اتفاقا واذا كان اكبر سنا منه فعنده مجاز يثبت به
العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر
مخلوقا من ماء الاصغر وبالجملة ان في كل موضع انعقد الكلام لايجاب الحكم الاصلي
وامتنع وجوده بعارض ينعقد لايجاب الحكم الخلفي وفي كل موضع لم ينعقد الحكم
الاصلي لا ينعقد للحكم الخلفي فقوله هذا ابني لاكبر سنا منه لم ينعقد للحكم الاصلي
وهو البنوة لاستحالته فلا يجعل مجازا عن حكمه كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي
وهو البر لم ينعقد للحكم الخلفي وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة
بان كانت العبد اصغر سنا منه يصار الى المجاز لامكان الحقيقة وان كان
العبد معروف النسب من غيره لامكان ان يشتهر نسبه لده من غيره الا انه منع
اعماله للحكم لثبوت نسبه من الغير كما في الحلف على مس السماء فانه ينعقد في حق
الخلف وهو الكفارة لانعقاده في حق الاصل وهو البر اذ امس السماء متصورة

ووجه البناء ان خلفية المجاز لما كان في التكلم عنده من حيث انه يجعل عبارته
قائمة مقام عبارته لا يثبت المزاحمة بين الاصل والفرع فجعل التكلم بالحقيقة
عند امكان العمل به اولى من التكلم بالمجاز فصارت الحقيقة المستعملة اولى
من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار الحكم لانه
هو المقصود دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لعمومه
فكان المجاز اولى لكونه اكثر فائدة حتى صحت الاستعارة بمراى بالكلام عنده
وان لم ينعقد الكلام اى وان لم يصح انعقاده لايجاب الحقيقة كما في قوله
لعبده وهو اكبر سنا منه اى من القائل هذا ابني مقولة القول فاعتبر ابو حنيفة
الرجحان في التكلم فان التكلم بالحقيقة اصل اذ التكلم بقوله هذا اسد للشجاع
خلف عن التكلم بقوله هذا اسد الهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم
ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن الشئ كما يثبت حكم
الحقيقة بناء على صحة التكلم وكذا قوله هذا ابني لعبده فان نفس التكلم به خلف عن
التكلم بقوله هذا ابني محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم فصارت
الحقيقة اولى من المجاز ومما ذكرنا ظهر لك ان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة وقد قيل ان لفظ هذا ابني اذا
اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى
بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة

وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله اي المجاز
على حكم الحقيقة فصار المجاز بهذا الاعتبار اولى وهذا وبناء الخلاف الاول على هذا
في انه انما يترجح المجاز عندهما التناول لحكم الحقيقة قال في التلويح بعد ذكر ما من
تحرير كلام التوضيح وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا
للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا
تناول الحقيقة لعمومه كما في مسئلة الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف
في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز العمومي كحكم الحقيقة
اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى انتهى كلامه
ونعلم منه ان هذا الدليل موافق لما هو المدعى فاندفع ما ذكره الشارح المحقق
من ان هذا يصح دليلا لهما لو ثبت العموم في كل مجاز متعارف واما اذا لم يثبت ذلك
وانقسم المجاز المتعارف الى ما له عموم والى ما ليس له ذلك فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من
المدعى وذلك لان المراد من رجحان المجاز المتعارف عندهما رجحانه اذا كان عاما كما في
المسئلتين المذكورتين واما اذا لم يكن عاما فليس له على قولهما في زعمهم رجحان على
الحقيقة نعم يمكن ان يقال ان الحكم برجحان المجاز المتعارف مطلقا على الحقيقة
المستعملة عندهما اولى من الحكم برجحان قسم منه كما مال اليه صاحب التوضيح
لكنه كلام اخر والدليل على هذه الاولوية ما ذكره الشارح المحقق بقوله والدليل

والدليل الشامل للقسمين ما ذكر في شرح الجامع البرهاني لصاحب المحيط ان
المجاز اذا كان اغلب استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجوح بمقابلة
الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمنزلة المهجورة وقيل لا ان غلبة
استعمال المجاز لا يجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من
جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض فيجعله ما بترك بالحقيقة في
الشرع عما همستو بينهما بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام وبدلالة
العادة تشتمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال
والعرف في الاقوال وبيان ذلك الدلالة ان الكلام موضوع للافهام فاذا
تعارف الناس استعمال الشيء ونقلوه من موضعه اللغوي كان بحكم الاستعمال
كالحقيقة فيه وفيه اشعار لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة واعلم
ان الحقيقة ان كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يكن المجاز متعارفا
غالبا في التفاهم والتعامل فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان كان متعارفا فعنده
العمل بالحقيقة وعندهما العمل بالمجاز فلا يترك العمل بالحقيقة عنده الا اذا كانت
مهجورة وهذا هو المراد من قوله قد يترك بدلالة العادة على رايه ليس المراد انه
قد تترك الحقيقة بمجرد التعارف والا لم يصح على مذهب ابي حنيفة كما اي كالمجاز
الذي ذكرناه من نحو لا يضع قدمه في دار فلان فان حقيقته وضع القدم

مهجورة حتى لا يحنث بها فانه لو اضطجع ووضع القدمين فى الدار بحيث يكون
باقى الجسد خارجا عنها لا يقال فى العرف انه وضع القدم فى الدار وقد تترك
الحقيقة بدلالة محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز للتعذر كما
فى قوله لا ياكل من هذه النخلة فان اليمين وقعت على الثمار حتى لو اكل عين النخلة لا
يحنث وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما اى كالمعنى الذى هو فى يمين
الفور فى الاصل مصدر من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم استعمل فى السرعة
ثم سميت به الحالة التى لا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته ومن
قبل ان يسكن وسمى هذا اليمين به لان فيها سرعة البر بتحقق الاجتناب عن
الامر المخصوص الذى تقيدت به اليمين كما اذا قال لامرأته القاصدة للخروج
ان خرجت فانت طالق فانه يتقيد بتلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت
بعد ذلك لا تطلق فحقيقة الكلام وهو مطلق الخروج مهجورة بدلالة حال
المتكلم فان تعليقه فى هذه الحالة يدل عرفا على انه اراد بالخروج تلك الخرجة
فتقيد اليمين بها وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة وكانوا يقولون
قبله اليمين مؤبدة او موقتة فاخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو المؤبدة
لفظا والموقت معنى واخذ هذا من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى
نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وقد تترك

الحقيقة بدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير ولان
لكل واحد ان يختار ما شاء من الامرين لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة
عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما اذن فيه وهذه القرينة لفظ خارج
عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل امر من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار
لا حقيقة اذ لا يختص الايمان بمن شاء وكذا الكفر بدلالة العقل وبقوله انا
اعتدنا وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه بان يكون اللفظ منبئا
لافراده لعموم على سبيل الوضع لكن يختص بالبعض نظرا الى ماخذ اشتقاقه
كما اذا حلف لا يأكل لحما ولا نية له فاكل لحم السمك لم يحنث القياس وان كان
يقتضي حنثه لدخول لحم السمك في عموم اللحم لانه لحم حقيقة لكنه يختص
بدلالة الاشتقاق فان تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة يقال التحم
القتال اي اشتد والملحمة الوقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه
باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى اخلاط الحيوان وليس للسمك دم اذ
لو كانت لما عاش في الماء وبفقد الدم يتحلل فكان في لحمه قصور من حيث المعنى
فكان صرف الاسم الى ما له قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان
الاسم حقيقة فيه وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة و

وقد ناقش الشارح في هذا المثال بمنع كون اللحم ماخوذا مما ذكره والحال ان
المثال مما يكفي فيه مجرد الاحتمال ولا نسلم كونه شاهد المدعي هذا هو الموافق
لاكثر الكتب وقد تمسك عامة العلماء في هذه المسئلة بالعرف والمنافاة به وكذا
اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة رح
لقصور في المعنى المطلوب من اللحم وهو القوة في المثال الاول وزيادة اي
زيادة المعنى المطلوب في المثال الثاني وبيانه ان الفاكهة مشتقة من التفكه
وهو التنعم وهو امر زائد على ما يقع به اصل القوام اي الغذاء والعنب والرمان
والرطب يتعلق بها القوام والغذائية فكان في هذه الاشياء وصف زائد
هو الغذائية وقوام البدن فلهذا لا يتناولها مطلق الاسم الذي وضع للزائد
التابع الذي ليس فيه جهة الاصالة فان قلت ليست هذه الزيادة في المعنى
المطلوب لان الفاكهة اسم للتابع وعند الاطلاق يتناول ما يكون تابعا من كل
وجه فهو الفرد الكامل لا الذي فيه اصالة من وجه فهو قاصر في التبعية من ذلك
الوجه فكيف يصح قوله وزيادة في الثاني قلت الزيادة في المعنى على نوعين
احدهما مكمل للمعنى المطلوب كالضرب بالشتم المكمل لمعنى الايلام في قوله تعالى
ولا تقل لهما اف والثاني مغير لمعناه وههنا كذلك فان الزيادة مغيرة لمعنى
التبعية اذ الاصالة تمنع في التبعية ولذلك لا يدخل الاشياء المذكورة تحت

٦٧

الفاكهة ووجه كون اقسام القرينة خمسة ان القرينة اما الاستعمال

او الحال او المقال فاشار الى الاول بقوله بدلالة العادة والثاني قسمان

احدهما حال المتكلم والثاني حال ما تكلم فيه فاشار الى الثاني بقوله بدلالة

محل الكلام والى الاول بقوله بدلالة معنى يرجع الى المتكلم و يرجع اليهما اذ كان

معنى من المخاطب كما يقال للامة المغنية ان غنيت امرأة السلطان بالعصيان

والثالث ايضا قسمان احدهما ما يكون سياق الكلام قرينة وهو الذي

اشار اليه بقوله بدلالة سياق النظم والثاني ما يكون اللفظ قرينة

بنفسه واليه اشار بقوله بدلالة اللفظ بنفسه و المقابلة حقيقة

بين العادة والحس والعقل وقد اشار الى الاول والثالث واما الثاني

فكما في لا اكل من هذه النخلة وقد يجمع بعض الموانع مع بعض في بعض المواضع

كما لا يخفى على من له ادنى تتبع واما الصريح في اللغة الخالص والمراد به ههنا

ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحترز بالظهور التام عن الظاهر

اذ ظهوره ليس بتام وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بقرائن

اللفظية لا بالاستعمال هكذا ذكره الشارح وذكر في التلويح بعد ذكر

تعريف الصريح والكناية فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح وقال في

المنار واما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كانت او مجازا

وقال في شرحه المسمى بجامع الاسرار قيل لابد من قيد آخر وهو بالاستعمال
ليتميز عن النص والمفسر واليه اشار في الميزان الا ان الشيخ ترك الدلالة
مورد القسمة عليه اذ يكون هذا التقسيم في بيان وجوه الاستعمال و
قيل لا حاجة الى هذا القيد لان تمام الانكشاف يحصل بالتنصيص و
التفسير كما يحصل بكثرة الاستعمال فعلى هذا يدخل النص والمفسر في التعريف
ولا يدخل الظاهر اذ ليس فيه الظهور البين بل مجرد الظهور واليه مال
القاضي ابو زيد وشمس الائمة ولكن اشتراط الاستعمال اصح بدلالة مورد
القسمة ثم ان المص لم يذكر تعريف الصريح تنبيها على ان مفهومه ايضا
صريح كافراده وقد اومى في اثناء البيان الى تعريفه وقد ترك تعريف الكناية
ايضا ايماء الى ان معاني افراده مستترة كما استتر معناه وقد اومى الى تعريفه
في اثناء البيان ايضا تشحيذا للناظر وتلطيفا للخاطر فمثل قوله بعت واشتريت
ووهبت وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اي الكلام
مقام معناه اي اقيمت عبارة الصريح مقام المراد كما اقيم السفر مقام المشقة
بحيث لم يلتفت اليها بل المنظور اليه نفس السفر كذلك ههنا المنظور اليه
نفس العبارة في اثبات المراد سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم
اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى الصريح عن العزيمة اي النية في اثبات

٦٨

حكم لان النية انما يحتاج اليها لتمييز بعض محتملات اللفظ فاذا تعين
الواحد منها مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة لانه اي الصريح ظاهر المراد
اي ظهورا بينا بحسب الاستعمال فلا يحتاج الى نية المتكلم وحكم الكناية وهي
ما استتر المراد به بالاستعمال انه اي الكناية لا يجب العمل به الا بالنية لانه
مستتر المراد وذلك اي الكناية مثل المجاز اي نظير الكناية المجاز قبل ان يصير
متعارفا فانه قبل ان يصير متعارفا استتر المراد به فيكون كناية وتعلم
منه ان المراد بالكناية في اصطلاح الاصوليين غير ما اريد بها في البيان لانها
عند اهل البيان لفظ استعمل معناه في لفظ الموضوع لكن لا يتعلق به الاثبات
والنفي والصدق والكذب بل ينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الصدق
والكذب والنفي والاثبات والكناية عندهم حقيقة وقد يذكر في مقابلة الحقيقة
فيراد بالحقيقة الصريح منها وهذا معلوم من المفتاح وغيره وليس فيه
جمع بين الحقيقة والمجاز فان الممتنع ارادتهما بالذات والقصد وهو منتف في الكناية
وقد جعل ارباب الاصول الكناية مشتملة للمجاز فاعرفه وعلم من هذا ضعف
كلام الشارح من ان الكناية لا ينافي ارادة الحقيقة بلفظها وان مبنى
الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم لان هذا مبني على عدم التفرقة
بين الاصطلاحين كما عرفت ولما ورد على ما فهم من تعريف الكناية وهو

٦٩

صبحی زاده

ما استتر المراد به لكم جعلتم مثل انت بائن و بتة و بتلة كنايات الطلاق
مع ان المراد منه ظاهر معلوم فاجاب بقوله ويسمى لفظ البائن والحرام و
نحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة يعني لفظ الكناية غير مستعملة في
معناه الاصطلاحي لانها اي هذه الالفاظ معلومة المعاني ولا يكون الكناية
كذلك ثم ان المتوهم يتوهم من كونها معلومة المعاني انه لا ابهام فيها اصلا فكيف
يصح اطلاق هذه اللفظ عليها مجازا فدفعه بقوله لكن الابهام ثابت فيما له
في شيء يتصل هذه الالفاظ به اي بذلك الشيء وتعمل هذه الالفاظ فيه
اي في ذلك الشيء لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل
تحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة فقد
يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى المحل الذي
يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده وان كان معناه الذي هو المراد
معلوما في نفسه فان المراد منها البينونة والحرمة ونحوهما وهو معلوم
للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه والكناية ما استتر المراد منه في
نفسه وصاحب التلويح مع تصريحه بهذا التعريف في اوائل التقسيم الثاني
اعترض في هذا المقام بان زيدان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير
مستترة فهذا ينافي الكناية واستتار المراد للمتكلم كما في جميع الكنايات وان

اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا
يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم يصرحون بانها من جهة
المحل مبهم مستتر المراد كيف وقد لم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد منه سواء
كان ذلك باعتبار المحل او غيره وهو مدفوع بما ذكرنا الآن ان الشق الثاني من
الاعتراض مبني على الغفلة عن هذا القيد اعني قوله في نفسه والحاصل ان المراد
منها في نفسه غير مستتر على السامع بل هو ظاهر واستتار غيره لا يوجب
كنايته ولا يوافق مقصودهم فان مقصودهم هو تحصيل نوعي الطلاق الرجعي
وغيره وتحققهما وكون هذه الالفاظ جارية على معناها انت بذلك كذا والتفريق
بين اعتدي وانت بائن مثلا وحمل الكناية على ما هو مصطلح اهل البيان بعيد
كما ذكر في الشرح فلذلك الابهام شابهت هذه الالفاظ الكناية الحقيقة
فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا كما هو طريقة الاستعارة
ولاجل هذا الابهام لا لكونها كنايات احتيج الى النية لتعين البينونة عن وصلة
النكاح عن غيرها فاذا زال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح
وجب العمل بموجباتها اي مقتضياتها هذه الالفاظ بنفسها من غير ان يجعل هذه
الالفاظ عبارة عن الصريح من الطلاق ولو كان كذلك لكانت كنايات حقيقة
وكانت معقبة للرجعة ولذلك اي لكونها عاملة بنفسها من غير ان يجعل كناية

عن الصريح جعلناها اي هذه الالفاظ بوائن غير معقبة للرجعة كما يدل
عليه معانيها لان العمل بموجباتها عمل بحقائقها والحقيقة اولى بالارادة مالم
يصرف عنها صارف وهذا مذهب علي رضي الله عنه وزيد بن ثابت وقال الشافعي الواقع بها طلقات
رجعية وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما الا في قول الرجل اعتدي استثناء
من قوله جعلناها بوائن اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي
وكذا في استبرئي وانت واحدة لان الواقع بها رجعي لان حقيقته اي هذا
القول للحساب يقال اعتدي مالك اي احسب عددي مالك ولا اثر لذلك
اي للحساب في النكاح اي في قطعه فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه بخلاف
الالفاظ المذكورة فانها عاملة بنفسها ولهذا جعلت بوائن كما عرفت و
الاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء كالنعم والدراهم والدنانير
كما يحتمل ان يراد به الاقراء فاذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية وجب اي
ثبت به اي بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء ضرورة ان
وجوب عد الاقراء يقتضي سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع
باثبات واحدة بدون صفة البينونة فلا حاجة الى الزائد وصفا واصلا
فلذلك كان الواقع به واحدا رجعيا ولا يقع به الاكثر وان نوى وقبل الدخول
يجعل هذا اللفظ مستعارا محضا عبارة عن الطلاق اذ لا جهة للاقتضاء وارادة

حقيقة اي هو قوله اعتدي بعد الاقراء فينتقل منه الى الطلاق
لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيكون حينئذ مجازا
محضا اي الطلاق لانه ليس بمنطوق لا تحقيقا ولا تقديرا اجلا ما بعد الدخول
فان المقتضي من حيث كونه بمنزلة المنطوق صار الطلاق منطوقا فكان
هذا من جهة حقيقة وان كان فيه جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور
فلهذه الاشارة زاد قوله محضا وهو مجاز عن كوني طالقا وتقدير الكلام
اعتدي لاني طلقتك لانه اي الطلاق سببه اي سبب وجوب الاعتداد
فاستعير الحكم لسببه اي لعلته يدل عليه لفظ الحكم فانه يذكر في مقابلة
العلة والسبب يذكر في مقابلة السبب والطلاق علة لوجوب العدة في
وضع الشرع وتخلفه في غير المدخول بها لفقد الشرط وهو الدخول فلا
يرد انه كيف يصح استعارة المسبب للسبب مع انكم منعتم ذلك وكذلك
اي مثل اعتدي استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ
هو تصريح بما هو المقصود عن العدة وهو طلب براءة الرحم عن الحمل
لانه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج اخر
فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء بعد الدخول وقبل الدخول يجعل مستعارا
محضا وقد جاءت السنة مؤيدة لما ذكرنا فقد روي ان النبي عم قال لسودة بنت

بنت زمعة اعتدّي ثم راجعها وذلك حين دخل عليها وهي تبكي على من قتل
من اقاربها يوم بدر ترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي عليه السلام منها فقال
لها اعتدّي فندمت على ذلك فاستشفعت الى النبي عليه السلام ووهبت نوبتها الى
عائشة رض وقالت اني اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيمة وكذلك اي مثل قوله
اعتدّي انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة وهو الصحيح وعليه مشائخنا
وعن بعضهم انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا
للطلقة فيكون خبر مبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح
نعتا للطلقة فان اسكن لها فهي تحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في
الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب ثم ان ذلك لقوله
على تقدير الرفع يحتمل ان يكون نعتا للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه اي انت تطليقة واحدة وبه يقع الطلاق لانها بنفسها لا تكون تطليقة
ولكن تكون طالقا فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فنعتت بما نعتت به طالق
او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقام المضاف اي انت ذات
طلقة واحدة ويحتمل ان يكون صفة للمرة اي انت مرة واحدة عند قومك
او منفردة عندي او واحدة نساء البلد في الجمال وقس عليه حالة الوقف والنصب فاذا
زال الابهام بالنية كان قوله انت واحدة دلالة اي دليلا على الصريح لا

الطلاق ولا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر له في قطع النكاح فلا يجعل
من البوائن بخلاف لفظ البائن ونحوه فانها عاملة بنفسها على ما عرف
ويعلم مما ذكرنا ان كون هذا القسم من الكنايات انما هو بتفسير علماء الاصول لانه
من قبيل الحذف في الذات استتر المراد دون تفسير علماء البيان ويعلم من تضاعيف
البحث انه يجوز ان يجعل قوله الا في قول الرجل اعتدي استثناء عن كون نحو
البائن كنايات مجازا ثم الاصل الراجح في الكلام هو الصريح لان الكلام
موضوع للافهام والصريح تام في الاعلام فاما الكناية ففيها ضرب قصور
من حيث انه اي الكناية يتناول بل المذكور يقصر عن البيان اظهار المراد بدون
النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ولما فيها من استتار المراد في التردد
وظهر اثر هذا التفاوت فيما في الاحكام التي تندرئ بالشبهات مثل الحدود
حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر لفظ الصريح
لا يستوجب العقوبة فلو قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا
يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكلمة ما في قوله ما لم يذكر مصدرية جينية لا
يستوجب العقوبة وقت عدم ذكر لفظ الصريح والقسم الرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في معرفة وجوه الوقوف في معرفة اقسام ما به الوقوف
الحاصلة بسبب ملاحظة الوقوف على احكام النظم عند المعرفة من اقسام الكتاب

٧٦

للتنبيه على انها لاتقيد بدون المعرفة والوقوف على معانيها او بيان هذه
الوجوه لما كانت لما بها الوقوف فكانت وجوها واقساما للنظم اذ الوقوف
انما هو بالنظم والاقسام المذكورة ههنا اما كلها اقسام المعنى النظم او
الاخيران له والاولان للنظم كما اختلف فيه ويومي كلام فخر الاسلام
الى هذا تارة والى ذلك اخرى بل الى انها اقسام الاستدلال مع انها ليست
من اقسام ويومي الى ما يومي عبارة فخر الاسلام عبارة المتن فلو ترك
لفظ المعرفة صار الجميع اقساما للنظم ولو ذكر لفظ المعنى يكون الكل اقسام
المعنى النظم فاورد لفظ المعرفة ليدل على ان المطلوب ههنا هو معرفة هذه الاقسام
واما التخصيص بانها اقسام النظم او المعنى فهي اولى المرة مشكوك فيه والتحقيق ان
هذه الاقسام اقسام النظم الدال على المعنى لكن لما كان المنطوق وهذا القسم هو
استدلال السامع للمعنى ودلالة النظم على المعنى وثبوت المعنى من النظم جعلت
تارة للاستدلال مرة للمعنى وقد يفرق فجعل بعضها للنظم وبعضها للمعنى لان
العبارة اقساما ملحوظ والاشارة منزلته وما سواهما يرجع الى المعنى وهي الوقوف
او بعبارة لان المستدل ان استدل بمنطوقه فان كان مسوقا فعبارة والا فاشارة
وان لم يستدل بمنطوقه فان استدل بمعناه اللغوي فدلالة وسواء فان
استدل بما يفتقر اليه النص عقلا او شرعا فاقتضاء والا فمن التمسكات الفاسدة

الاستدلال بعبارة النص ادرج لفظ الاستدلال للتنبيه على ان الوقوف
بالاحكام انما يحصل بتدبر فيهما الى ما فعله فخر الاسلام والاستدلال باشارته
والاستدلال بدلالته والاستدلال باقتضائه الضمائر راجعة الى النص اما
الاول اي الحكم الثابت بالاول فهو عبارة النص فما اي فحكم سيق الكلام له
اي لاجله واريد به اي بالكلام قصدا وخرج به الاشارة اي الثابت
بهما ما اي حكم ثبت اي ذلك الحكم بالنظم مثل الاول اي مثل الحكم الثابت بالاول
في ان كلا منهما ثابت بالنظم الا انه اي الحكم الثابت بالاشارة ما سيق الكلام
اي لذلك الحكم وكلمة ما نافية والمراد بالنص ههنا كل ملفوظ مفهوم المعنى ظاهرا
او مفسرا حقيقة او مجازا وعبارة النص عين النص والمراد من كون الكلام مسوقا
ههنا ما يكون مسوقا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في اية النكاح
او غير اصلي بان يقصد في اللفظ افادة هذا المعنى لكن الغرض التام معنى اخر
النكاح فيها خفي لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه
ما يكون من لوازم المعنى كعدم انعقاد بيع الكلب في قوله ثمن الكلب من السحت
والمفهوم من التوضيح ان المراد بالسوق ههنا هو الذي ذكر في النص كما في قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم ليس سوقه لاجل
بيان فقرهم بل سيق الكلام لبيان ايجاب سهم من الغنيمة لهم اي للفقراء المهاجرين

وفيه اي في هذا الكلام اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا بها في مكة بانتقالها الى
الكفار حين استولوا عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر وحقيقة الفقر بزوال
الملك لا بالاحتياج بعد البعد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا فيقتضي اطلاق
اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة دليلا على زوال املاكهم
وان الكفار يملكون اموالهم بالاستيلاء بشرط الاحراز خلافا للشافعي لا يقال لا يلزم علينا
انه يجوز ان يكون اطلاق الفقراء عليهم بالمجاز لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي لان الاصل هو الحقيقة ومعنى
الاية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء او المراد نفي السبيل في
الاخرة كما نقل عن ابن عباس رض ويدل عليه ما قبل الاية من قوله تعالى فالله يحكم بينهم يوم
القيمة وقد جعل البعض قرينة المجاز اضافة الديار والاموال اليهم فانها تفيد الملك
واجيب عنه بانها باعتبار ما كان لان في حمل الاضافة على الحقيقة والفقراء على المجاز
مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وهو فاسد اذ مبناه على ان المعتبر في الحقيقة
والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حال التكلم لا حال تعلق الحكم من
الثبوت والانتفاء والامر بالعكس كما تقرر ثم الاعتبار انما هو للحكم الذي جعل اللفظ
من متعلقاته كما تقرر ايضا فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها
كانت املاكهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة وهنا

اى العبارة والاشارة سواء فى ايجاب الحكم الا ان الاول احق اى عبارة النص
احق فى ايجاب الحكم عند التعارض من الاشارة للسوق مثاله قوله عليه السلام
فى النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما نقصان دينهن فقال تقعد
احديهن فى قعر بيتها شطر عمرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى سيق الكلام
لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما هو مذهب
الشافعى وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى عن النبى انه قال اقل الحيض ثلثة ايام
واكثرها عشرة ايام هو عبارة فرجحنا على الاشارة واما دلالة النص
اى الحكم الثابت بها وتسمى فحوى الخطاب اى معناه ولحن الخطاب اى فحواه ومفهوم
الموافقة فما اى فحكم ثبت ذلك الحكم بمعنى النص لغة لا استنباطا بالراى
بالمعنى اللغوى لا الشرعى المستنبط بالراى كالنهى اى كالحكم الثابت بالنهى عن التافيف
وهو حرمة الضرب والتافيف ظاهرا الساقط بالتلفظ بكلمة اف فانه يوقف به
اى بالنهى عن التافيف على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد كل
من يعرف لغة العرب يعرف هذا الحكم من النص والثابت بدلالة النص مثل الثابت
بالاشارة فكان الثابت بها يضاف الى النص لا الى الراى كذلك الثابت بالدلالة حتى
صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص كاثبات الحد عندهما فى اللواطة
بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم منه هو قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محترم

مشتهٍ وهذا موجود في اللواطة وكاثبات الكفارة عندنا في الاكل
والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم منه موجب
للكفارة وهو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما مع عدم صحة اثباتها
بالرأي لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات والكفارات شرعت
ماحية للآثام ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجزية ومعرفة ما به
ازالة الآثام ولا يعلم حقيقتهما الا الملك العلام الا انها اي الدلالة عند
التعارض دون الاشارة كما ان الاشارة دون العبارة مثاله ثبوت حكم
الكفارة في قتل العمد عند الشافعي بدلالة النص الوارد في الخطأ فيعارض
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها حيث جعل كل
جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل
المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص
جزاء المحل من وجه والجزاء المطلق المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولئن سلم
فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه ثم النزاع في كون دلالة النص قياسا
او لا يرجع الى اللفظ فلا فائدة في ذكره واما المقتضى على اسم الفاعل من الاقتضاء
بمعنى الطلب فهو الشرع متى دل على الزيادة في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحاصل
على الزيادة وهو صيانة الكلام ونفس ذلك الكلام على الرأيين هو المقتضي

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقتضى على صيغة اسم المفعول و دلالة الشرع
على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة او طلب هذا الكلام للزيادة فهو اقتضاء
فزيادة اي مزيد على النص الذي هو معنا ثبت لزيادة شرعا لا لغة شرطا
لصحة المنصوص عليه فرجع الشارح المحقق تذكير الضمير بتاويل الزيادة بالمزيد
ووجه نصب شرطا على انه مفعول له لما لم يستغن المنصوص عليه عنه اي عن
المزيد فوجب تقديمه اي المزيد لاجل تصحيح المنصوص عليه هذه الجملة جواب عن قوله
لما لم يستغن عنه وهو مع جوابه مستانف فقد اقتضاه اي المزيد النص لصحته
فكان من شروطه والشرط مقدم على المشروط فعلم ان هذه لتعليل الجملة السابقة
والفاء كما تدخل على المعلول تدخل على العلة لانها للترتيب فقد يعتبر الترتيب في
الملاحظة وقد يعتبر في الوجود والمعلول وان كان مرتبا على العلة في الوجود ولكن
يجوز ان يكون مقدما في الاعتبار وعلم من هذا التعليل وجه تسميته بالمقتضى
فصار تفريع على ما قبله المقتضى على لفظ اسم المفعول بحكمه اي باعتبار حكمه حكما
للنص وانما قال بحكمه حكما للنص ولم يكتف على قوله حكما للنص لان نفس المقتضى
ليس بحكم له وقال الشارح المحقق فصار المقتضى بحكمه اي مع حكمه حكما للنص
ومضافا اليه لان حكم المقتضى تابع له اي المقتضى وهو اي المقتضى تابع للمقتضي
فيكون المقتضى مضافا اليه بالذات وحكمه بواسطته كشراء القريب فانه موجب

فانه موجب للملك والملك في القريب يوجب العتق فكان الملك مع حكمه

وهو العتق مضافين الى الشرا لا يقال هذا يقتضي ان يكون المقتضى على صيغة

اسم الفاعل هو الاصل وتوقفه على المقتضى على صيغة اسم المفعول يوجب

ان يكون تبعا والشيء الواحد لا يجوز ان يكون اصلا وتبعا لانا نقول المراد

من كون المقتضى على صيغة اسم الفاعل اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضى على

صيغة اسم المفعول وانما يثبت قصدا وابتداء ومن تبعية المقتضى على صيغة

اسم المفعول انه يثبت ضمنا ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له

كالصلوة توقفت على الوضوء وهي اصل له وليست تبعا له وقد علم مما

ذكر جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان

يكون صالحا لتبعية المقتضى فاذا قال العبد اعتق هذا العبد عن كفارة

يمينك لا يصح التكفير ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحة

الامر كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف لان اهلية

الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصلح تبعا لبعض فروعها وكذا لو قال لغيره

تزوج اربعا لا يثبت العتق مقتضا لما بينا وكذا لا يجوز ان يجعل الكفار مخاطبين

بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء وكذا لا يثبت الفعل الحسي

بطريق الاقتضاء في ضمن القولي كالقبض في قوله اعتق عبدا عني بغير شيء حتى

٨٢

لو اعتقه بغير عن الآمر لا عن الآمر عند الطرفين لان الفعل الحسي لا يصلح

تبعا للقولي قال ابو يوسف انه يصح عن الآمر وثبوت الملك بطريق التبعية

من غير قبض مع كونه شرطا لانه ثابت اقتضاء فيستغنى عن التسليم كما

البيع عن القبول مع كونه ركنا فيه وكذا يلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى على

صيغة اسم الفاعل لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر بشرائط

لصار مقصودا بنفسه فلو اعتبرنا شرائط المتبوع كالعبد يصير مقيما وان كان في

غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجند بنية السلطان والمرأة بنية الزوج

وكذا يلزم ان لا يتغير المذكور عند التصريح به اذ لو تغير لصار التبع مبطلا

ويلزم ان لا يصرح به اذ لو صرح به لما احتيج الى اثباته اقتضاء وحينئذ يكون

ثابتا بشروط نفسه لا بشروط المقتضى وشروط المقتضى ان كان مما يحتمل السقوط

في الجملة فلا يثبت وان كان مما لا يحتمل السقوط اصلا فيثبت هذا خلاصة

ما في كتب هذا الفن والثابت به اي بالمقتضى على صيغة اسم المفعول بعد لك

اي يساوي الثابت بدلالة النص لا عند التعارض اي معارضته ما يثبت

به اي بما ثبت بدلالة النص فان الثابت بها اقوى لانها ثابت بالمعنى اللغوي

فكان ثابتا من كل وجه بخلاف المقتضى فانه من موجبات الكلام شرعا لحاجة لا لغة

ضروريا ثابتا من وجه دون وجه لعدم ثبوته فيما سوى الضرورية مثاله اذا

لو وصل رجل من رجل الى رجل انه قال لك قولان احدهما اعتق عني بالف فقيد
وثانيهما انت خائن فلا تشتر لي شراك نعل ينبغي ان يصير معزولا ولو اعتق
العبد يقع عن المامور لا عن الامر لان القول الثاني يدل على عزله عن شراء القليل
والكثير بقرينة انت خائن ومدلوله كان نفي شراء شراك النعل لكن يفهم منه
لغة انه عزله عن شراء الكثير بالطريق الاولى وقد يشكل على السامع الفصل بين
المقتضى والمحذوف ولا بد كلا منهما غير مذكور يزاد على الكلام لصحته وهو
اى المحذوف ثابت لغة لانه عبارة عن شيء اسقط عن الكلام اختصارا
لدلالة الباقي عليه فكان ثابتا لغة والمقتضى ثابت شرعا لا لغة وهذا مذهب
المتاخرين فانهم لما راوا ان العموم متحقق في بعض ما ترى انه من قبيل
الاقتضاء وهو المحذوف وتم عدم العموم في المقتضى جعلوه قسما اخر وذهب
المتقدمون الى ان المحذوف من قبيل المقتضى مع حكمهم بانتفاء العموم في
المقتضى وعرفوه انه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق شرعا او
عقلا او لغة فانه يشتمل الجميع وتابعهم الامام ابو زيد من المتاخرين
ومال اليه الشارح المحقق وايد ذلك اي عدم الفصل بين المقتضى
والمحذوف وان ما اقتضى غيره اي غير المقتضى على صيغة اسم الفاعل ثبت
وتقرر عنده تم الاقتضاء اي عند وجود المقتضى على لفظ المفعول

وإذا كان مما يحتاج إليه المنطوق محذوفا فقد صار مذكورا لغة فاعتبر
المحذوف مذكورا انقطع ما تعلق بالمذكور عن المذكور كما في قوله تعالى
واسئل القرية فإن السؤال فيه وإن كان واقعا على القرية لكن عند
التصريح بالمحذوف يتحول السؤال عن القرية إلى المحذوف وهو الأهل
فعلم أن قوله عند التصريح بأي بالأهل يتعلق بقوله يتحول ثم إن
الاشتباه في بعض المواد بعد ثبوت التباين بين مفهوم المحذوف
والمقتضى وبين ما يصدقان عليه في بعض المواد لا يضر في المطلوب وهو أن
المحذوف يغاير المقتضى وأن الحكم للعبارة فكلما كان الزيادة لأجل حكم
شرعي لا لغوي كان من قبيل الاقتضاء وكلما كان الأمر بالعكس كان من قبيل
المحذوف وكلما تصح إرادة العموم كان من قبيل المحذوف وكلما لا تصح كان
من قبيل المقتضى فهذه الاعتبارات إنما تتحقق بعد تحقق التغاير
بينهما ولو لم يكن بينهما تغاير لما حصلت تلك الاعتبارات فعلم أن الفرق
بينهما أرجح ثم إن الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لأن التخصيص
يعقب التعميم فحيث لا يوجد التعميم لا يوجد التخصيص حتى لو حلف
لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل نيته لأن المقتضى على صيغة
المفعول لا عموم له عندنا فلا تخصيص له أيضا وصحة اعتبار شراب دون

عبد القادر

شرب انما يكون لو كان عاما فيختص بالنية واما كون هذه العبارة من قبيل
الاقتضاء فاختيار ان الشرب يقتضي المشروب فيكون المشروب مرادا بالاقتضاء
فلا تجوز نية الخصوص فيه بان يراد مشروب دون مشروب لعدم العموم
عندنا فيكون حانثا بشرب كل مشروب لحصول المحلوف عليه خلافا للشافعي
المقتضي عنده بمنزلة النص يقبل العموم والتخصيص انما يكون فيما يحتمل العموم
هذه مقدمة اخرى للدليل الذي اشرنا اليه فيما سبق للربط وكذلك اي مثل
الثابت بمقتضى النص الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص هذه الجملة
لبيان وجه التشبيه لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لغة كما هو بيانه ثبت به
تناوله لغة وحيث ثبت به تناوله لغة لا يحتمل ان يكون معنى النص غير
متناوله غير علة لان المعنى شيء واحد فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة
لهذا الحكم في بعض المواضع فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت
باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما يخص منه لان الثابت باشارة النص
ثابت بصيغة الكلام مثل الثابت بالعبارة والعموم باعتبار الصيغة فكما ان
صيغة العبارة تفيد العموم ثم يجوز تخصيصه كذلك الاشارة تفيد العموم ثم
يجوز تخصيصها هذه الجملة ما ذكره شمس الائمة السرخسي وغيره وقال الامام
ابو زيد ومن تبعه انه لا يحتمل التخصيص واعلم ان عامة اصحاب الشافعي

قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ
في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا
دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا هذا المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب
ولحن الخطاب ايضا وهذا هو المسمى بدلالة النص عندنا والى مفهوم مخالفة وهو
الذي يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو
المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر وسنبين ذلك

فصل في الوجوه الفاسدة

ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر هي غير ما ذكرنا وهي
تلك الوجوه فاسدة عندنا منها اي من تلك الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم ان
التخصيص على الشيء باسم العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم
جنس كالماء في حديث الغسل من قوله عليه السلام الماء من الماء او الاشياء الستة في حديث
الربوا او اسما علما يوجب التخصيص اي تخصيص الحكم بالمنصوص عليه ونفي
الحكم عما عداه اي ما عدا المنصوص عليه وهذا من قبيل عطف التفسير ويسمى
هذا مفهوم اللقب وهذا فاسد لان النص لم يتناوله اي المحل الذي اوجب الحكم
فيه بالمفهوم فكيف يوجب النص الحكم فيه اي في ذلك المحل نفيا اي من
حيث النفي او اثباتا اي من حيث الاثبات فان النفي والاثبات من اوصاف

٨٧

التناول لحيث لم يوجد التناول لكان عدم وجود صفته اولى و فائدة
التخصيص عندنا ان يتامل المستنبطون في علة الحكم فيثبتون الحكم بها
في غير المنصوص عليه لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا انما يحصل
اذا ورد النص عاما متناولا للجنس واعلم ان القائلين بالمفهوم قد ذكروا
لها شروطا منها ان لا يظهر اولوية او مساواة للمسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت
للمنطوق ولا مساواة له ولا خرج مخرج العادة ولا يكون المنطوق سؤالا
او حادثة ولا يعلم المتكلم بان السامع يجهل بهذا الحكم المخصوص قال في
التلويح وقالوا في آخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق
بالذكر فعلم ان شرط المفهوم المخالف ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر
فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه منها اي من تلك الوجوه اه
وجه قال الشافعي وغيره بان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى
مسمى بوصف خاص اوجب ذلك اي كل واحد من التعليق والاضافة نفي
الحكم عند عدم الشرط او الوصف فيكون عدم الحكم المعلق بالشرط
والمقيد بالوصف في غيرهما ثابتا عنده بالتعليق والتقييد فيكون الحكم
المعدم عنده حكما شرعيا حتى يصح تعديته وعندنا هو معدوم بالعدم
الاصلي الذي كان قبل التعليق والتقييد فلا يكون حكما شرعيا حتى لا يصح

تعديته وعندنا هو معدوم بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق
والتقييد فلا يكون حكما شرعيا حتى لا يصح تعديته واعلم ان
الشرط يطلق في العرف العام على ما يتوقف عليه وجود ذلك الشئ فيتناول
الشرط والعلة وعند المتكلمين والحكماء ما يتوقف عليه الشئ ولا
يكون داخلا فيه ولا يكون مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه
شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية
الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء او معلولا له او غير ذلك و
محل النزاع هو الشرط النحوي الذي علق الحكم عليه كالدخول في ان
دخلت الدار والمراد بالوصف ما يكون قيدا في الذات سواء كانت نعتا
نحويا نحو في الغنم السائمة زكوة او لا نحو في سائمة الغنم زكوة وهذا اي
ولان عدم الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي نكاح الامة
عند فوات الشرط وهو عدم الطول اعني زيادة المال بحيث يقدر بها على
نكاح الحرة او فوات الوصف وهو كون الامة مؤمنة المذكورين في قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت
ايمانكم من فتياتكم المؤمنات فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مؤمنة
عند الطول لفوات الشرط الذي علق عليه جواز النكاح وهو

٨٩

حاشیہ صاحبزادہ

عدم الطول ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد الطول لفوات الوصف الذي

قيد به الحكم وهو الايمان في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فيصير مفهوم

هذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما

لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا على ما هو مذهبه من ان المخصص لا

يجب ان يكون موصولا بالعام ولا ناسخا على ما هو مذهبنا انه نسخ لا

تخصيص لان الناسخ يجب ايضا ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا والفتى

والفتاة الشاب والشابة وسمي العبد والامة بهما وان كانا كبيرين لانهما

لا يوقران توقير الكبائر لرقهما وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي انه اي

الشافعي الحق الوصف اي الذي قيد به الاسم بالشرط في كونه موجبا العدم

الحكم عند عدمه لانه لو لم يكن الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا

الشرط لثبت الحكم في الحال واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع انعقاد الحكم

الى زمان وجود الشرط دون انعقاد السبب فكان السبب موجودا موجبا للحكم

في الحال لكن التعليق منع وجوده الى زمان تحقق الشرط فكان عدمه مضافا

الى عدمه فكان حكما شرعيا يصح تعديته وعندنا التعليق يمنع السبب عن

الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال ولذلك اي لاجل

ان التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب بطل اي الشافعي تعليق الطلاق والعتاق

بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق لان السبب لما كان
موجودا عند التعليق لابد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه ينعقد
بدون الملك فيشترط الملك في المحل لتقرير السبب ثم يتاخر الحكم الى زمان
وجود الشرط بالتعليق فاذا خلى المحل عن الملك لغى وكذلك جوز الشافعي
التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب اي وجوب الكفارة حاصل بالسبب على
اصله اي اصل الشافعي ووجوب الاداء متراخ عنه اي عن السبب بالشرط
اي بسبب التعليق بالشرط وهذا كتعجيل الدين المؤجل ثم انه لما قيد جواز التكفير
بالمال اراد ان يبين وجهه فقال والمالي اي الواجب المالي يحتمل الفصل اي
الفرق بين وجوبه ووجوب الاداء فان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب
بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء الى حلول الاجل فعدم وجوب الاداء لا يدل
على عدم نفس الوجوب واما الواجب البدني فلا يحتمل الفصل اي الفرق بين وجوب
الاداء ونفس الوجوب بل ليس الوجوب الا وجوب ادائه لان الصلوة مثلا ليست
الا افعالا معلومة فوجوبها ليس الا وجوب ادائها وهكذا حكم الصوم فعدم وجوب
الاداء فيه يوجب عدم اصل الوجوب ضرورة فلما تاخر وجوب الاداء الى وجود الشرط
بالاجماع لم يسبق اصل الوجوب واذا انتفى اصل الوجوب قبله لا يجوز الاداء قبل
الوجوب فلهذا لا يجوز التكفير بالصوم قبل الحنث والسر في ذلك ان المال يغاير

91

تبيين

محمد بصير

الفعل فيجوز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو
الفعل اما البدني فليس الا الفعل فلا ينفك وجوبه عن وجوب ادائه واما نقول
بان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة للحكم كما في قوله تعالى
الزاني والسارق فان وصف الزنا والسرقة مؤثر في وجوب الحد والقطع لان
الحكم متى ترتب على الاسم المشتق يكون ماخذ اشتقاقه علة له ولا اثر للعلة
في النفي اي لا يدل عدمها على عدمه بلا خلاف اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذلك عدم
الوصف الذي هو في معنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وكون
الوصف بمعنى العلة اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط كما سيأتي وقد يكون اتفاقيا
وهو ادنى احواله ولا يوجب العدم بلا خلاف ولو كان الوصف شرطا اي في معناه و
ملحقا به فعدمه لا يدل على عدمه ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم
عندنا فالشرط داخل على السبب نحو انت طالق لانه المذكور دون الحكم ففي قوله ان دخلت
الدار فانت طالق قد علق قصد التطليق عند الشرط لا في الحال فيمنعه اي منع الشرط
اي التعليق به السبب من اتصاله الى محله اي محل الحكم وهو المراة وبدون الاتصال
بالمحل لا ينعقد المعلق وهو انت طالق في المثال المذكور سببا لوقوع الطلاق فالسبب
وهو انت طالق لا يجعله معدوما ولكن يجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل
واذا لم يتصل الى المحل لم يصر علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها

الى محلها وكان ينبغي ان يلغو الا ان وصوله لما كان مرجوا بوجود الشرط جعلناها
كلاما صحيحا وهذا اي ولان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لو حلف لا يطلق
فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط في اليمين الاولى وهذا مذهب
الشافعي ايضا فيكون الزاما عليه وهذا اي دخول الشرط في الطلاق والعتاق و
نحوهما بخلاف خيار الشرط في البيع لان الخيار داخل على الحكم دون السبب وهو البيع
لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن عن الناس والضرورة تندفع بدخوله
في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث
يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله
عليه دخول على الحكم لانه تابع للسبب وانما كان ثبوت الخيار في البيع على خلاف
القياس لانه يصير بالشرط قمارا لانه تمليك في تعليق التمليك بالشرط في معنى القمار
ولهذا نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط ولهذا اي لاجل ان الخيار داخل على الحكم دون السبب لو
حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق ولا يمنع شرط الخيار عن الانعقاد
واما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل دخول التعليق على السبب كيلا يختلف
الحكم عن السبب فالشرط فيهما داخل على السبب واذا ثبت ان التعليق تصرف في
السبب باعدامه اي السبب اي يمنع وصوله الى المحل الى زمان وجود الشرط لا في احكامه
اي السبب كما قال الشافعي صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية

ان اتزوجتك فانت طالق وان اشتريت عبدا فهو حر وذلك لان التعليق
قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة وهي موجودة فاما الملك في
المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب لما ذكرنا
فلا يشترط الملك في الحال وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين سبب الوجوب
بشرط الحنث لا في نفسها لانها موجبة للبر الذي هو عدم الحنث الموجب للكفارة
والتقدير ان حنثت فعلي كفارة تلك اليمين فيمنع التعليق بالحنث اليمين عن
صيرورتها سببا للكفارة في الحال لكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت الاضافة
اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وفرق
اى فرق الشافعي بين الواجب المالي والبدني بان ينفصل نفس الوجوب عن
وجوب الاداء في المالي فينعقد السبب ولم يجب الاداء بخلاف البدني فانه ساقط
اى باطل لان حق الله تعالى اى الواجب على العبد في المالي هو العبادة وهو المراد
بقوله فعل الاداء مؤخرا اى الفعل الذي هو الاداء ويباشر العبد هذا الفعل بخلاف
هوى النفس ابتغاء لمرضاة الله تعالى والمال لا يكون مقصودا في ذلك بل هو آلة
التي يتادى بها الواجب فتصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب
هو فعل الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا
وان وجوب الاداء يغاير نفس الوجوب في البدني ايضا لان نفس الوجوب عبارة

عن اشتغال الذمة بالشئ ووجوب الاداء عبارة عن لزوم تفريغ الذمة عما
تعلق بها وبيانه ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر
وهي الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة وهو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها
واخراجها من العدم الى الوجود وهو وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة
لشئ اخر فانه في الاول صفة للوقوع وفي الثاني صفة للايقاع فالنائم يجب عليه
الصلوة نظرا الى وجود السبب في اهلية المحل بمعنى انه يجب عليه بالفعل وقوع تلك
الهيئة واما ايقاعها فلا يجب عليه بالفعل بل بعد زوال العذر وبهذا التقرير
يندفع كثير من الشبهات الواردة في هذا المقام وانما قصد عين المال في حقوق
العباد اشارة الى بيان تقييد الحكم بحقوق الله تعالى وبيانه ان الواجب للعبد هو المال
لا فعل الاداء لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد ويندفع به الخسران وذلك
بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء ومن هذه
الجملة اي من الوجوه الفاسدة ما اي وجه قال الشافعي ان المطلق محمول على
المقيد وان كانا اي المطلق والمقيد واقعين في حادثتين مثل كفارة القتل
وسائر الكفارات قال الله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
وقال في كفارة الظهار واليمين فتحرير رقبة بدون قيد المؤمنة فنحن
نجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده والشافعي يحمل المطلق على المقيد

لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه
اي القيد في المنصوص عليه وهو كفارة القتل ههنا ويوجب نفيه في
نظائره من الكفارات بيان للنظائر لانها اي الكفارات جنس واحد لان كلها
شرعت للستر والزجر وهذا كما تعدى تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى
نظيره وهو التيمم لان كلا منهما طهارة وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
وان كان في حادثة واحدة فكيف في حادثتين بعد ان يكونا اي المطلق
والمقيد واردين في حكمين مثال الحادثة الواحدة هو الظهار والحكمان هما الكفارة
بالصوم والكفارة بالطعام واحد الحكمين مقيد والاخر مطلق كما سيجيء
الحادثة اعني الظهار واحدة لامكان العمل بهما اي بالمطلق والمقيد لان الاطلاق
ينبئ عن التوسعة على المخاطب والتقييد ينبئ عن التشديد فعند امكان
العمل بهما لا يجوز ابطال واحد منهما ففي الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ
يجوز ان يكون التوسعة مقصود الشارع في حكم حادثة والتضييق في حكم حادثة
اخرى بخلاف الحكم الواحد في الحادثة الواحدة فانه لا يمكن الجمع بينهما لان
الاطلاق والتقييد متنافيان فلا يتصور ان يكون الحكم الواحد في حادثة واحدة
مطلقا ومقيدا فيجب الحمل وتفصيل المقام انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان
الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين

موجبا التقييد للآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا و
اكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات او بالاستلزام حمل
المطلق على المقيد مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة وان اتحد الحكم
فاما ان يكون منفيا او مثبتا ففي الاول لا حمل وفي الثاني اما ان يختلف الحادثة او تتحد
ففي الاول لا حمل عندنا خلافا للشافعي كما مر في الظهار وفي الثاني اما ان يكون
الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه اما في السبب فكقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين وادوا عن كل حر وعبد واما في الشرط فمثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود
ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل او لا ففي الاول لا حمل وفي الثاني يحمل اتفاقا كقراءة
ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات وقراءة العامة فصيام ثلثة ايام لامتناع الجمع
بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المامور به والمقيد يوجب
عدم اجزائه لمخالفة المامور به والسر في التفرقة ان الحكم الواحد يجوز ان يكون له اسباب
مختلفة ولا تزاحم في الاسباب وفائدة التقييد الدلالة على ان المقيد اولى بالسببية
فتجب الصدقة عن الكافر بالنص المطلق وعن المسلم بالنص المقيد بخلاف ما اذا كان
الحكم واحدا في حادثة واحدة فانه يمتنع ان يكون الصوم مثلا على صفة التتابع
مجزيا وغير مجزي لان وجوب الصيام المتتابع ينافي وجوب الصيام الغير
المتتابع لا لان وجوب المقيد يقتضي عدم وجوب المطلق بالمفهوم بل لان

وجوب المقيد يوجب عدم اجزاء غيره بالعدم الاصلي والمطلق يوجب اجزاءه
فيكون بينهما تناف بقي ان هذا انما هو لخصوصية حكم الوجوب اذ لو كان
الحكم هو الجواز لما تحقق المنافاة بما ذكرنا من البيان ويكون فائدة التقييد
بيان استحبابه كما قالوا في السبب فان قلت يجوز ان يكون الواجب امرين
مطلقا ومقيدا على التخيير قلت هذا نسخ لوجوب المقيد من حيث هو مقيد
فان التخيير يرفع حرمة ترك المقيد قال ابو حنيفة ومحمد هذا تاييد بما
استنبطوا من فروعهما من ان المطلق لا يحمل على المقيد اذا وردا في حكمين
فانهما قالا فيمن قرب المرأة التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا
او ناسيا او نهارا ناسيا لا عامدا اذ لو جامعها في النهار عامدا فسد صومه
ووجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع انه يستانف لقوله
قال وقال ابو يوسف والشافعي لا يستانف لان تقديم الكل وان كان فائتا
الا انه لو اتم وقع البعض قبل المسيس ولو استانف وقع الكل بعده فكان الاتمام
اقرب الى الامتثال وجوابهما ان المامور به تقديم الكل لا البعض وقد فات ولو
قربها في خلال الاطعام لم يستانف لان شرط الاخلاء اي الشرط الذي هو اخلاء
الصوم والاعتاق عن المسيس مثبت لضرورة شرط اخر وهو التقديم على
المسيس اي القربان وبيانه ان الاخلاء عن المسيس شرط للصوم بمقتضى قوله تعالى

فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فانه يدل صريحا على ان
التقديم شرط فيه وذلك يقتضى اخلاء الصيام عن المسيس اذ لا يتصور التقديم
بدون الاخلاء وذلك اى شرط التقديم منصوص عليه فى الاعتاق وهو قوله
تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والصيام كما علمت دون الاطعام قال الله تعالى
فاطعام ستين مسكينا فانه لا يدل على التقديم فلا يثبت فى ضمنه
من الاخلاء ولم يجز اشتراط التقديم فيه حملا له على اخويه لانهما حكمان مختلفان
فعلم انه لا يجوز حمل المطلق على المقيد فى حكمين مختلفين وعلم ايضا وجه ما ذهبنا
اليه من وجوب الاستيناف فانه لما وجب الاخلاء بالاقتضاء فقد وجب امران
التقديم والاخلاء وقد عجز عن الاول وقدر على الثانى فيجب عليه ما قدر عليه
وذلك بالاستيناف ولا يدل عدم جواز المجامعة قبل التكفير فى الاطعام على
اشتراط التقديم لان ذلك لامر آخر وهو احتمال قدرته على الصيام والاعتاق
قبل الاطعام فحينئذ ينتقل الكفارة منه اليه وكذلك اى مثل دخول الاطلاق
والتقييد فى الحكم دخولهما فى السبب فى عدم الحمل فانه اذا دخل الاطلاق والقيد
فى السبب يجرى كل واحد منهما اى من المطلق والمقيد على سننه اى طريقه
تكون فائدة التقييد امرا من البيان فهو اولوية المقيد فى السببية كما قلنا
فى صدقة الفطر انه يجب اداءها عن العبد الكافر بالنص المطلق الواقع باسم العبد

مطلقا وتجب بعضا عن العبد المسلم بذلك المطلق وبالنص المقيد بالاسلام بعض

لانه الطهير للشان لا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما ولما كان للتوهم ان

يتوهم انه كيف يصح ان يكون لشيء واحد اسباب وقد امتنع تواردها على المسبب لانه

يمتنع ان يتحقق الملك مثلا بالبيع والهبة جميعا اشار الى دفعه بان التزاحم

في الاسباب انما هو عند تحقق المسبب فاما قبل تحققه فيحتمل ان يتحقق بهذا

او بذلك فقال وهو اي عدم حمل المطلق على المقيد في السبب نظير ما سبق من

ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الشرط

حتى لو كان عدمه بالشرط كان حكما شرعيا فلا يجوز ثبوته بشيء اخر للزوم التنافي

فانه لما كان ذلك الشيء غير الشرط وفرض وجوده بوجوده وقد اوجب الشرط

عدمه عند عدمه لزم التنافي صريحا فاما اذا لم يكن حكما شرعيا بل عدما اصليا

يجوز تعليقه بذلك الشرط وغيره فصار الحكم الواحد قبل وجوده بعد التعليق معلقا

ومرسلا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا اي من حيث وجود الحكم فانه يمتنع

ان يوجد بالارسال والتعليق جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة وانما

قبل وجوده اي الحكم فيجوز فيه الامران الارسال والتعليق فهو اي الحكم معلق

بالشرط اي معدوم يتعلق وجوده بالشرط تنصيص على المراد للتوضيح ومرسل عن

الشرط اي محتمل للوجود قبله اي قبل الشرط بسبب اخر كالطلقات الثلاث المعلق

بالشرط يحتمل وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبله بالتنجيز
والعدم الاصلي الثابت قبل التعليق كان محتملا للوجود بان يرتفع هو ويقع
بدله الوجود ولم يتبدل العدم الاصلي بالتعليق كما مر فصار العدم الاصلي محتملا للوجود
بطريقين الارسال والتعليق كما كان محتملا قبله واذا ثبت هذا في الارسال
والتعليق ثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت
بسبب مطلق ويجوز ان يثبت بسبب مقيد على سبيل التبادل وان امتنع ثبوته
بهما معا ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما اي وجه قال البعض ان لفظ العام
يخص بسببه اي الامر الداعي الى ذكره من سؤال السائل او حدوث حادثة ومعنى
الاختصاص بالسبب قصره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم في حق
غير السائل وصاحب الحادثة ثابتا بنص آخر او بدلالته او بقياس وبه قال مالك والشافعي
وبعض العلماء فرقوا بين السؤال والحادثة فقال ان السبب ان كان هو السؤال يختص
وان كان هو الحادثة لا يختص به لان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة فالظاهر
حمله على ما هو مقتضاه من العموم بخلاف السؤال فانه يجب مطابقة الجواب ونحن
نقول العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لانه لا يمنع عنه مانع لكون السبب مؤثرا
في الحكم لان التمسك باللفظ العام لا بالسبب الخاص ولا يقتضي خصوصيته اقتصاره
عليه لانه قد اشتهر عن الصحابة والتابعين التمسك بالعمومات الواردة في الاسباب

١٠١

غاية التحقيق

والحوادث الخاصة من غير قصر عليها كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن صامت وآية اللعان في هلال بن امية ونحوهما وما قالوا من انه لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السواء ولما طابق الجواب السؤال فدفعه بانه يجوز ان يعلم دخول بعض افراده تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه وبمعنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد يحصل مع زيادة ووجوب المطابقة بمعنى المساواة عموما وخصوصا ممنوع ثم اعلم ان ورود اللفظ بعد السؤال او الحادثة اذا كان له تعلق بهما على اربعة اقسام لانه اما ان لا يكون مستقلا ويكون او ان كان مستقلا فاما ان يخرج مخرج الجواب قطعا او لا بل ظاهرا مع احتمال كونه ابتداء الكلام او بالعكس ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع على الابتداء والى هذا اشار بقوله وعندنا انما يختص بسببه اذا لم يكن مستقلا بنفسه اي لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال والحادثة كقوله نعم فانه يقرر ما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا وقد يقام في العرف كل منهما مقام الآخر وهذا مثال للقسم الاول او خرج العام مخرج الجزاء فان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سببا لوجوبه فيتعلق به الحكم لان الحكم يتعلق بعلته ضرورة كقول الراوي سها رسول الله ع م فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء يتعلق

به وان كان مستقلا بنفسه فكان السهو سبب جوبه كقوله تعالى السارق و
السارقة فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم تسولذكر السهو ولا لكلمة الفاء فائدة
فكان معناه سهى فسجد للسهو وهذا مثال للقسم الثاني فان قلت ليس ههنا
لفظ عام لسبب خاص قلت هذا مثال لما خرج مخرج الجزاء اعم من ان يكون عاما
او غيره او خرج مخرج الجواب كالمدعو الى الغداء بان يقول له الداعي تعال تغد
معي فيقول المدعو والله لا اتغدى فان الظاهر نفي الغداء مطلقا وورد كلام الداعي
حمله على الغداء المدعو اليه فهو قرينة مانعة من اجراء العام على عمومه وحينئذ لو
تغدى معه بعد ذلك لا يحنث وهذا مثال للقسم الثالث فاما اذا زاد المدعو
على قدر الجواب وهو لا اتغدى بان قال والله لا اتغدى اليوم بزيادة لفظ اليوم على
قدر الجواب فهو موضع الخلاف وهذا مثال للقسم الرابع فعندنا يصير اى الذي
زاد في الجواب مبتدئا في الكلام لا تعلق له بالكلام الاول احترازا عن الغاء الزيادة
فانه لو كان غرضه مجرد الجواب لما زاد على قدره وحينئذ يحنث بالتغدي في ذلك
اليوم بذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه ولو عنى به الجواب صدق
ديانة لانه مع الزيادة يحتمل الجواب لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه
تخفيف عليه والخصم يحمله على تقييده بالغداء المدعو اليه ومنها اى من الوجوه
الفاسدة ما قال بعضهم اى بعض اهل النظر ممن لا سلف له كما في التحقيق

ان القران اى الجمع فى النظم بحرف الواو يوجب القران فى الحكم مثل قول بعضهم فى

قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران فى النظم يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبى

كعدم وجوب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة فى الحكم اعلم ان هذه المسئلة اعنى عدم

وجوب الزكوة على الصبى متفق عليها بيننا وبينهم لكن لا نتمسك بما تمسكوا به قال اى

ذلك البعض لان العطف يقتضى المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم سوآء

كان العطف بين الجملتين التامتين او لا اما الثانى فظاهر وحجتهم عليه بالاول فما

قال واعتبروا اى قاسوا العطف بين الكلامين التامين بالجملة الناقصة اذا

عطفت على الكاملة وبيانه ان العطف امر مشترك بين عطف جملة على اخرى

مثلها وبين عطف جملة ناقصة على تامة وهو من حيث هو يوجب الشركة

النفسية وهذا اذا كان المعطوف منويا عن الخبر فانه يشارك الاول فى خبره و

حكمه فيجب القول بالشركة فى الحكم اذا كانا كلامين تامين وهذا اى قولهم

فاسد لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تم الكلام به فاذا

تم الكلام بنفسه لم تجب الشركة لاستغنائه وحاصل الرد ان اثبات الشركة

فى المقيس عليه للضرورة ولا ضرورة ههنا لان الاصل فى كل كلام الاستقلال وعدم

تبعيته لكلام اخر فى الحكم بخلاف الناقصة لانها اى لانه امر يفتقر الكلام اليه اى

الى ذلك الامر اى لما تم الكلام بنفسه لا تثبت الشركة الا اذا تحقق الافتقار الى امر

ولهذا اى لثبوت الشركة عند الافتقار قلنا فى قول الرجل لامرأته ان دخلت

الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط لانه اي قوله

عبدي حر في حق التعليق بالشرط قاصر وان تم بنفسه لانه لم يذكر له شرطا

على حدة فيكون قاصرا بالنسبة الى التعليق بالشرط وقد عطف على المعلق

بالشرط فيثبت الشرط للافتقار حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق و

عمرة طالق لا تتعلق الثانية بالشرط بل تنجز طلاق عمرة لانه لو قصد التعليق

لاقتصر على عمرة لان خبر الاولى يصلح خبرها **فصل في الامر** وهو اي الامر

من قبيل الوجه الاول اي القسم الاول وهو الخاص من القسم الاول وهو

الذي كان باعتبار الصيغة واللغة مما ذكرنا من الاقسام كلمة من في المواضع

الثلثة للتبعيض وفي الرابع للبيان واعلم ان الامر يطلق على نفس صيغة

افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل

بالطريق المذكور وعلى هذا قيل في تعريف الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة

الاستعلاء واما ما قيل الامر قول القائل بطريق الاستعلاء افعل فيحتمل المعنيين

لان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر وعلى الاول يكون افعل بدلا من

القول والمراد من الامر ههنا صيغة الامر كما قال فان صيغة الامر لفظ خاص

اي مخصوص بمعناه من تصاريف الفعل وضع لمعنى خاص اي مخصوص بلفظه

وهو طلب الفعل واللفظ الدال على المعنى المعين المعلوم لا يكون الا خاصا

فثبت ان صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح وبما ذكرنا علم ان هذا الاستدلال صحيح لان المدعى كون صيغة الامر من قبيل الخاص المصطلح ولفظ الخاص المذكور في الدليل محمول على المعنى اللغوي المعلوم لكل احد واما الباعث على ذكر لفظ الخاص في الموضعين فللتنبيه على ان الاختصاص بين لفظ الامر ومعناه من الجانبين وليس لهذا اللفظ معنى من غير الوجوب حتى لو كان له معنى اخر لم يكن مختصا بالمعنى فان المشترك غير مختص بواحد من معنييه ويكون غرضه من هذا الرد على من ذهب الى اشتراكه بين الوجوب والندب والاباحة وغيرها وكذا لا يوجد هذا المعنى في غير هذا اللفظ كما يوجد معنى احد المترادفين في ضمن الاخر ويكون فيه رد على من زعم انه يوجد الوجوب في الفعل لانه يثبت الوجوب بافعال النبي عليه السلام فلا يكون الوجوب الذي هو معنى الامر مختصا بالامر عنده وموجبه اي موجب الامر عند الجمهور الالزام وقيل مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي وهو المنقول عن الاشعري وقيل مشترك بين الثلثة الاول بالاشتراك اللفظي وقيل المعنوي بان يجعل حقيقة في الاذن وهو مذهب المرتضى من الشيعة وقيل بين الاولين لفظا كما هو المنقول عن الشافعي وقيل معنى بان يجعل حقيقة في الطلب وقال جماعة من العلماء منهم القاضي الباقلاني والغزالي ونقل عن الاشعري انه لا حكم بدون القرينة الا التوقف قالوا لا ندري انه حقيقة في الوجوب فقط او في الندب

107

فقط اوفيهما معا وقال عامة المعتزلة انه للندب حقيقة مجاز فيما عداه
وقيل حقيقة في الاباحة واعلم ان صيغة الامر تستعمل في ستة عشر معنى
الايجاب والندب والتاديب كقوله عليه السلام كل مما يليك والارشاد كقوله تعالى فاستشهدوا
والاباحة والتهديد والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها
بسلام امنين والتعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله والتسخير نحو كونوا قردة
والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية والدعاء والتمني نحو
الا ايها الليل الطويل الا انجلي والتكوين نحو كن فيكون والاحتقار نحو القوا ما
انتم ملقون والفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة للمخاطب والاحتقار
للفعل ايضا والتاديب تهذيب الاخلاق واصلاح العادات والندب الثواب
الاخرة والارشاد يتعلق بمصالح الدنيا الا بدليل اما استثناء من الاحتمال المعلوم
ضمنا او عن الالزام والدليل يحتمل ان يكون دليل الوجوب ودليل عدمه والامر
اى الامر المطلق بعد الحظر وقبله سواء فمن قال انه موجب الوجوب قبل الحظر
فعامتهم على انه الموجب بعده ومن قال انه موجب التوقف والندب او
الاباحة قبل الحظر فكذلك بعده وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان
موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة ولا موجب للامر المطلق عن
قرينة الخصوص في التكرار وهو عبارة عن وقوع الفعل مرة بعد اخرى وذلك

بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة ولا يحتمل التكرار وهذا هو
المذهب الصحيح عندنا وذهب بعض اصحابنا الى ان المعلق بالشرط والمقيد
بالوصف يتكرر بتكراره وهو قول بعض الشافعية وقال المرغيناني واختاره
ابو اسحاق الاسفرائني وغيرهما انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر وقال
بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي
والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت
بدونها واعلم ان الاحتمال المنفي هو الاحتمال الذي هو بمنزلة احتمال
المشترك لمعنييه وهذا عندنا وهو ثابت عند بعض اصحاب الشافعي واما الاحتمال
الذي هو بمنزلة احتمال المجاز فثابت عندنا ايض والحاصل ان لفظ المشترك
كما انه من حيث هو محتمل كذلك لفظ الامر في التكرار عندهم وكما ان الكلمة
من حيث هي غير محتملة للحمل على المعنى المجازي كذلك لفظ الامر في التكرار عندنا و
ان صح حملها عليه بحسب القرينة الخارجية والقرينة في المشترك انما هو للتعيين وفي
المجاز للصرف عن الحقيقة لان لفظ الامر صيغة اختصت تلك الصيغة لاجل معناها
من طلب الفعل متعلق بقوله اختصت اي الامر مختص من طلب منك الفعل ويحتمل
ان يكون بيانا للمعنى ولما كان هذا القدر من البيان قد ذكره القائلون بان الامر
للتكرار بانضمام مقدمة وهي انه يدل على مصدر معرف كما علمت من انه مختص

من اطلب منك الفعل فوجب القول بعمومه في الافراد والتكرار في الازمان و
العموم وان لم يستلزم التكرار كما في قوله طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم
دون التكرار الا ان اوامر الشرع مما يستلزم فيها العموم التكرار لانها تقع في
اوقات مختلفة فلذا اقتصر في التحرير البحث على التكرار فكان لمتوهم ان يتوهم
انه يوجب التكرار فدفعه بقوله لكن لفظ الفعل المفهوم من صيغة الافراد والفرد
يقع على الواحد الحقيقي والاعتباري فلا يحتمل العدد اذ هو كثرة محضة والكثير
من حيث انه كثير ليس بواحد ولا نسلم كون الامر مختصرا من قوله اطلب منك
الفعل بان يكون الفعل معرفا بلام الاستغراق وهذا اي لاجل ان الامر لا يوجب
التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامرأته طلقي نفسك انه يقع على الواحد
ان نوى واحدة او اثنتين ولم ينو شيئا ولا تعمل نية اثنتين فيرى في هذا القول
لانه اي نية الثنتين وتذكير الضمير باعتبار تاويل المذكور عدد محض والنية انما
تعمل في محتملات اللفظ واللفظ لا يحتمل العدد المحض كما علمت وهذا اذا كانت
المرأة حرة لان ثنتين ليس بعدد حقيقة ولا اعتبارا في طلاقها الا ان تكون
المرأة المطلقة امة لان ذلك لعدد من جنس طلاقها اي الامة فصار العدد من
طريق الجنس واحدا لان المجموع من حيث هو مجموع واحد اعتباري يقال الحيوان
جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات لان المصدر لا يدل على

العدد من حيث هو عدد ولهذا قلنا انه لو نوى الثلث في طلاق الحرة يقع ثلثا
لان الثلث كل جنس طلاقها فهذا دفع لما يكاد يتوهم انكم قلتم بان الامر لا يحتمل
التكرار والعدد في هذا المثال ثم اعلم ان الامر المطلق عن الوقت اي الذي لم يتعلق
اتيان الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر
والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق دون النذر المقيد لا يوجب
الاداء على الفور في الصحيح من مذهب اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المعتزلة
فهؤلاء يقولون يجوز اتيانه على الفور ويجوز تاخيره الى ان يغلب على ظنه بامارة
انه لو اخره لفات المامور به وذهب الكرخي وبعض الشافعية الى انه للفور حتى
يجب اتيان الفعل في اول اوقات الامكان وحجتنا مفهومة مما سبق وهو ان
الامر لا يدل الا على طلب الفعل من غير تقييده بشئ من زمان قريب وبعيد كما
لا يدل الماضي على زمان قريب وبعيد والامر المقيد بالوقت اي الذي يتعلق اتيان
الفعل فيه بوقت معين يفوت الاداء بفواته انواع ثلثة لانه اما ان يعرف
توسعه ويعرف مساواته او لا يعرف واحد منهما واما تضييق الوقت عن الواجب
فغير واقع لانه تكليف بما لا يطاق نوع جعل الوقت الذي قيد به ظرفا للمؤدى
اي زمانا يحيط به ويفضل عنه والمؤدى هو الفعل الحاصل من الاداء اي
الايجاد بعد العدم كالهيئة الحاصلة للمصلي من الاركان المخصوصة وجوبا

عبارة عن لزوم وقوعها فى ذلك الوقت لشرف فيه وشرطا للاداء اذ لا يتحقق

الاداء بدونه مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء ولا مؤثر فى وجوده وليس شرطا

للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس المؤدى

ولا يستفاد الشرطية من الظرفية اذ لا يلزم من كون الشئ ظرفا لشئ ان يكون

شرطا لغيره فلا يلزم ان يكون قوله وشرطا للاداء لغوا بعد ذكر انه ظرف للمؤدى

على ان الوعاء مثلا ظرف لما فيه وليس بشرط له وسببا للوجوب اى لوجوب المؤدى

اى لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى

على العباد ليربط الاحكام مع الاسباب الظاهرة كالملك بالشراء والقصاص على القتل

السبب نعم الله تعالى ولذا اختلاف العبادات باختلاف نعم الله تعالى وهو اى النوع المذكور

وقت الصلوة الا ترى انه اى وقت الصلوة يفضل عن الاداء اى اذا ادى الصلوة و

اكتفى فيه على القدر المفروض ففضل الوقت عن الاداء فكان وقت الصلوة ظرفا للمؤدى

كما علمت من معنى الظرف لا معيارا لانه عبارة عن زمان يكون المامور به واقعا

فيه مقدرا به حتى يزداد بطول الوقت وينقص بقصره كالكيل فى المكيل والاداء

يفوت بفواته اى الوقت فكان الوقت شرطا للاداء لا لعدم اختلاف المؤدى

صورة ومعنى فى الوقت وخارجه مع اختلاف صفة الاداء والقضاء يدل على ان

التفاوت باعتبار الوقت فكان شرطا للاداء والاداء اى المؤدى يختلف باختلاف

111

صفة الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الناقص ناقص وهذا
علامة السببية كالملك يتغير بتغير سببه وهو البيع حتى يشترط صحة البيع
وفساده فيه والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز
ان يكون باختلاف الظرف والشرط فان قيل الكلام في كون الوقت سببا
للوجوب والذي اثبته هو انه سبب المؤدي اجيب عنه بان تغير المؤدي
بتغير الوقت علامة لكونه سببا لوجوبه ويفسد التعجيل اي تعجيل الاداء قبله
اي قبل الوقت فكان الوقت سببا وهذا علامة اخرى لكونه سببا وقد
يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الدليل السابق يرجح جانب السببية
كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة ولما كان بين ظرفية
كل الوقت وسببيته منافاة لان مقتضى الظرفية الاحاطة ومقتضى السببية
التقدم اشار الى دفعه بقوله والاصل في هذا النوع اي في وقت الصلوة انه الضمير
للشان لما جعل الوقت ظرفا للمؤدي وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت
سببا لان ذلك اي كون الوقت سببا يوجب فوات الظرفية والسببية فانه اما
ان يراعي معنى السببية فيلزم تاخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار للسبب قبل
تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء قبله وهو باطل
لابطاله معنى الظرفية واما ان يراعي معنى الظرفية واديت الصلوة في الوقت

فيلزم تقدمه اى الاداء على السبب لا يقال السببية بالنسبة الى الوجوب
والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا منافاة لاختلاف المنسوب اليه لانا
نقول لما كان الاداء موقوفا على الوجوب الموقوف على السبب تحقق المنافاة
قطعا فوجب ان يجعل بعضه اى بعض الوقت سببا وهو اى ذلك البعض
الجزء الذى اتصل به الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول كان اى الجزء
الاول هو السبب لعدم مزاحمة الغير والا اى وان لم يتصل به الفعل ينتقل
السببية الى الجزء الذى يليه اى يلى الجزء الاول ثم ان اتصل به الاداء تتقرر
السببية عليه والا ينتقل الى ما يليه وهلم جرا الى اخر الوقت لانه دليل لقوله
وهو الجزء الذى الخ لما وجب نقل السببية عن الجملة اى جملة الوقت اى كله

ولیس بعد الجملة جزء مقدر ای معلوم القدر کالربع والخمس فوجب
الاقتصار علی الادنی وهو الجزء الذی لا یتجزی اذ هو متیقن والزائد
منه مشکوک والجزء المتصل اولی من غیره اذ الاصل اتصال السبب
بالمسبب ولم یجز تقریره ای معنی السببیة علی ما سبق قبیل الاداء ای
علی جمیع الاجزاء المتقدمة علی الاداء حتی لا یلزم انتقال السببیة من
جزء الی اخر والاقتصار علی البعض الذی اتصل به مسببه لان ذلک
تقریر السببیة علی الاجزاء المتقدمة علی الاداء یؤدی الی التخطی ای
التجاوز عن القلیل وهو الجزء المتصل الی الکثیر بلا دلیل واعلم ان الظرف

115

هو مطلق الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخر الفرض عن وقته و
هذا وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير لكن بالدليل لزوال الضرورة
الصارفة عن العمل بالاصل كما سياتي والا فالبعض الادنى وليس مطلق
الوقت سببا لتحقق المطلق في ضمن الكل ولا يتحقق الاداء بعد الكل
فلا يكون المطلق سببا وليس الجزء الاول متعينا للسببية والا لما
وجبت الصلوة على من صار اهلا لها في اخر الوقت ولا الجزء الاخير
والا لما صح الاداء في اول الوقت ثم كذلك اي كانتقال السببية من
الجزء الاول الى الثاني ينتقل السببية من الثاني الى الثالث وكذلك
الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع

فيه الاداء المفروض عند زفر والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا
لان كل جزء صالح للسببية وانما يأثم بالتاخير الى آخر الجزء لانه يفوت
شرط الاداء وهو الوقت فتعين السببية فيه اي في آخر الوقت لما
ان الجزء الذي يلي اي يتصل بذلك الجزء الشروع في الاداء وهو الجزء
الاخير اذ لم يبق بعده ما يحتمل اي جزء يحتمل انتقال السببية اليه اي
الى ذلك الجزء فيعتبر حال الشخص في الاسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء فان كان
مسلما بالغا عاقلا طاهرا عن الحيض والنفاس في ذلك الجزء وجبت
الصلوة عليه وان فات واحد من هذه الاوصاف فيه لم تجب

عليه وكذا ان كان مقيما فيه وجبت عليه صلوة الاقامة وان كان
مسافرا فيه وجبت صلوة السفر عليه ويعتبر صفة ذلك الجزء
في الصحة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا اي غير موصوف بالكراهة
كما اي كالجزء الذي في وقت الفجر وجب الفرض بذلك الجزء كاملا
فاذا اعترض الفساد اي في الوقت بطلوع الشمس في الفجر بطل الفرض
عندنا خلافا للشافعي لانه وجب كاملا فلا يتادى ناقصا وان كان
ذلك الجزء فاسدا اي ناقصا بان كان منسوبا الى الشيطان كما
اي كالجزء الذي في وقت صلوة العصر يستانف في وقت الاحمرار

117

الجملة لبيان ان ترتب الجزاء انما هو على هذا التقدير لا على تقدير
شروع الفرض في اول الوقت وامتداده الى آخره كما سيجي وجب ناقصا
جواب ان فيتادى بصفة النقصان اى بالشروع الواقع في الوقت
الناقص لانه ادى اى الواجب كما لزم فاذا غربت الشمس بعد الشروع
لم ينتقض ولم يفسد لان ما بعد الغروب ليس بناقص بل كامل كذا
في الشرح ولا يلزم على هذا المذكور ما اى صورة هى اذا ابتدأ العصر
يعنى الصلوة في اول وقته ثم مده اى العصر الى ان غربت الشمس ولا
محالة انه دخل فيه وقت الغروب الذى نهى عن الصلوة فيه كما نهى عن
وقت الطلوع ومع هذا لا يفسد صلوته مع انه لم يتأد كما شرع فانه
اى العصر لا يفسد لان الشرع جعل له اى للمكلف حق شغل كل الوقت
بالاداء متعلق بالشغل وهذا لان الاصل ان يكون العبد مشغولا

بخدمة ربه في جميع الاوقات لاسيما في اوقات الصلوة فجعل
الشرع ما يتصل به اي بالوقت من الفساد بيان لما بالبناء اي بسبب
بنائه على العزيمة بان يأتي بالعبادة في كل الوقت ويستوعبه بها
عفوا لان الاحتراز عنه اي عن الفساد مع الاقبال على الصلوة على
العزيمة متعذر اي محال والتكليف به ساقط واما اذا خلي الوقت عن

١١٩

الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية الى
الاضافة الى الجزء وهي اجتماع الظرفية مع السببية في هذا الوقت مع
تنافي لوازمهما لا انتقال السببية عن الكل الى الجزء اي اذا زالت الضرورة
الناقلة للاضافة عن الكل الى الجزء فوجب العمل بالاصل وسببية كل
الوقت ولا فساد فيه فوجب الواجب بصفة الكمال على وفق سببه
الذي هو كل الوقت فلا يتادى ذلك الواجب بصفة النقصان بان
يقضيه في الاوقات الثلثة المكروهة وهي وقت الطلوع والاستواء
والغروب بمنزلة سائر الفرائض فان الفجر مثلا لا يصح قضاؤها في تلك
الاوقات فان قلت السبب هو كل الوقت ناقص بنقصان بعضه
فيسري النقصان منه الى الواجب به فينبغي ان يجوز القضاء في الوقت
الناقص ايضا قلت لما صار الواجب دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال
لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها
بالكفرة فاذا مضى خاليا عن العمل زالت محليته وبقيت سببيته

فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل وهذا يجب لقضاء كاملا على من
صار اهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة ويظهر من ذلك ان ما ذكر
في شرح الوقاية من انه يصح قضاء الفوائت بعد اداء العصر الى اداء
المغرب ليس بصحيح بل الصحيح انه انما يصح بعد اداء العصر قبل تغير
الشمس واما بعده فلا يجوز فيه القضاء وان كان قبل ان يصلي العصر
صرح به الزيلعي ويمكن ان يقال معنى قوله يصح قضاء الفوائت بعد
اداء العصر انه يصح بعد صلوة العصر الى وقت قريب من اداء المغرب وهو
وقت تغير الشمس او بعد صلوة العصر الى اداء المغرب ويكون وقت
تغير الشمس مستثنى بقرينة ما ذكر فيه سابقا من انه لا تصح الصلوة
في الاوقات الثلثة وقد ذكر في بعض شروح مختصر الوقاية عند قوله
الا عصر يومه هذا استثناء من عدم جواز الصلوة وقت الغروب
فان عصر اليوم في وقت الغروب يجوز من غير كراهة في ادائها

وانما الكراهة في تاخيرها وهذا كالقضاء فانه لا يكره فعله بعد ما خرج الوقت وانما يكره تفويته وذكر في بعض اخر منها فان اداء عصر يومه جائز بلا كراهية كما قال اصحابنا في الايضاح وذكر في التحفة ان الاداء مكروه والمفهوم من كتب الاصول ما يوافق لما ذكر في التحفة وذكر في الهداية هذه العبارة الا عصر يومه عند الغروب لان السبب هو الجزء القائم من الوقت لانه لو تعلق بالكل لوجب الاداء بعده ولو تعلق بالجزء الماضي فالمؤدي في اخر الوقت قاض واذا كان كذلك فقد اداها كما وجب بخلاف غيرها من الصلوة لانها وجبت كاملة فلا يتأدى ناقصا وهذا ايضا موافق لما في كتب الاصول واما ما ذكره من قوله ويكره ان يتنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى تغرب الشمس لما روي انه عليه السلام نهى عن ذلك ولا باس بان يصلي في

١٢٢

هذين الوقتين الفوائت فالمراد هو قضاؤها بعد اداء الفجر
قبل الطلوع وبعد العصر من يومه قبل الغروب بقرينة ما سبق
والحاصل ان المفهوم من كتب الاصول حكمان احدهما عدم صحة قضاء
الفوائت وقت الغروب وثانيهما صحة عصر يومه فيه مع كراهية
وقد ذكر في بعض كتب الفروع ما يخالف البعض من الحكمين المذكورين
والنوع الثاني من انواع المقيد بالوقت ما اي نوع جعل الوقت
معيارا له اي مقدرا للواجب بان يكون مساويا له وسببا لوجوبه
ولما كان الوقت شرطا للاداء في كل موقت اكتفى به عن ذكره وهو
اي الوقت المعيار وقت الصوم الا ترى انه اي الصوم قد قدر بالوقت
حتى يزداد الصوم بزيادة الوقت وينقص بنقصانه فكان معيارا له

١٢٧

لا ظرفا واضيف الصوم اليه اى الى الوقت فكان سببا له واعلم

ان اول جزء من اجزاء كل يوم سبب لوجوب صوم ذلك اليوم وهو وقت

طلوع الفجر لعدم سببية كل اليوم لانه يستحيل اداء الصوم في ذلك

اليوم لوجوب تاخير المسبب عن السبب واذا عرفت هذا فاعلم ان ما قال

ارباب الاصول من ان الوقت في الصوم معيار له وسبب الوجوب فيه تسامح

صرح به ابن الهمام في فتح القدير وله وجه آخر وهو ان الوجوب وان

اعتبر في اول الجزء لكنه لا بد ان يكون باقيا الى وقت الفراغ من اداء

المؤدى حتى لو شرع في الاداء وافسده قبل اتمام المؤدى كان الوجوب

باقيا في ذمته وانما يخرج عن العهدة بعد الاتيان بالمؤدى بتمامه

فيكون تمام وقت الاداء وقتا للوجوب باعتبار حدوثه وبقائه

فيه بمعنى انه لم تفرغ ذمته الا بعد الاتمام وبهذا الاعتبار يجوز

ان يجعل كله سببا فان قلت ان اعتبر وجود السبب في كل الوقت على
الوجه المذكور يلزم منه ان يكون وقوع المؤدى متاخرا عنه لما ذكرنا
فالاشكال باق بحاله وان لم يعتبر وجوده فيه فلا مخلص الا بالقول
بالتسامح وانقطاع الاعتبار المذكور قلت تاخير المؤدى عن السبب
انما هو في السبب الحقيقي وهو الجزء الاول لا في السبب الاعتباري
الذي اعتبر هو بمنزلة السبب الحقيقي فان قلت فهذا ايضا يفيد ان
الذي ذكروه تسامح قلت نعم ولكن فرق بين التسامح الذي ذكر سابقا
وبين هذا فان السابق باعتبار اعطاء الكل حكم الجزء وهذا باعتبار
وجود المسبب في الكل كوجوده في الجزء وبينهما فرق فان قلت الجزء
الاول اذا اتصل به الاداء لم يكن متقدما على المؤدى فيه فيلزم ان لا
يكون السبب مقدما على المسبب قلت اتصل جزء من اجزاء المؤدى
بالجزء الذي هو سبب يوجب تاخير باقي الاجزاء المؤدى عنه وكذا
تاخير ادائه منه وبه يحصل المقصود

وهو تقدم السبب على المسبب معه ان مثل هذه لدقته وندرته يمكن

ان يجعل مستثنى عن الحكم بجعله منزلة العدم ومن حكمه اي حكم هذا

النوع ان لا يبقى غيره اي غير الموقت مشروعا فيه اي في الوقت لانه

معيار له لا يزيد عليه فلا يسع غيره فيه فتعين الوقت له وتعين

انتفاء غيره فيصاب الواجب اي يتأدى الواجب بمطلق الاسم اي

من غير تعرض لجهة الفرضية ويصاب مع الخطاء في الوصف اي

في وصف الواجب بان ينوي صوم القضاء او النذر او الكفارة

او النفل خلافا للشافعي فان عنده لا يتادى الا بنية الفرض لان

الوصف كالاصل عبادة فلا بد من النية لتحصيله ولنا

انه لما كان متعينا في هذا الوقت لم يكن الوقت محتملا لغيره
فيتادى بمطلق الاسم وهذا كنداء زيد مثلا في المكان الخالي عن
عن غيره بيا انسان فانه كنداء بيا زيد فنية الوصف لتعينه انتفاء
غيره حاصلة الا في المسافر اي حكمه الاصابة مع الخطاء في الوصف
في حق الجميع الا في المسافر ينوي اي حال كونه ناويا واجبا اخر
في رمضان عند ابي حنيفة فانه يقع عن ذلك الواجب عنده لانه
لما رخص له بالفطر لمصالح بدنه فلمصالح دينه وهو قضاء دينه

١٢٨

اولی فان قضاء ما فات اولی للمسافر لانه اذا مات قبل ادراك عدة ایام اخر یلقی الله وعلیه صوم القضاء ان لم یقضها وان قضاها فلا مؤاخذة بصیام رمضان فی حق المسافر وایضا رخصة الفطر جعلت الرمضان فی حق المسافر كالشعبان فلا یتعین صوم رمضان فی حقه ولو نوی ای المسافر النفل فی رمضان ففیه روایتان احدهما وقوع النفل عن رمضان والاخر عن النفل والروایتان مبنیتان علی الدلیلین المذکورین اما وقوع النفل عن رمضان فبالدلیل الاول لان وقوع الواجبات الاخر لمصالح دینه یوجب ان یقع النفل عن صوم رمضان لان المصلحة فی ادائه لا فی النفل لان ثواب فرض الوقت کثیر مع فراغ الذمة فیلزم ان یقع النفل عن رمضان بالغاء نیة الوصف و بقاء مطلق النیة ثم صرفه الی رمضان واما عدم صرفه الی رمضان فبالدلیل الثانی لان الوقت لما كان بالنسبة الیه كشعبان فكما لا یلغو وصف النفل فی الشعبان لا یلغو فی رمضان والاولی روایة عن ابن سماعة والاخری روایة عن الحسن وعند ابی یوسف ومحمد اذا نوی المسافر عن واجب اخر یقع عن رمضان لتعینه وقد علمت

وجہ قول ابی حنیفۃ واما المریض فالصحیح عندنا انہ ای المریض یقع
صومہ عن الفرض ای فرض الوقت بکل حال ای فی حال نیۃ واجب اٰخر
او نفل وھذا مختار شمس الائمۃ وفخر الاسلام واتباعھما وقال ابو الحسن
الکرخی ان الجواب فی المریض والمسافر سواء علی قول ابی حنیفۃ
فیصیر صائما عما نوی فی واجب اخر وفی النفل یصیر صائما عن
رمضان فی ظاھر الروایۃ وفی روایۃ الحسن عنہ یقع عن النفل
فقولہ فالصحیح احتراز عن ھذا لان رخصتہ ای رخصۃ المریض
متعلقۃ بحقیقۃ العجز فیظھر بنفس الصوم فوات شرط الرخصۃ
لانہ ظھر انہ غیر عاجز عن الصوم فیلحق ای المریض اذا صام بالصحیح
المقیم فکما یقع صوم الصحیح عن فرض الوقت فکذا صوم المریض
عنہ واما المسافر ھذا شروع فی وجہ الفرق بین المریض والمسافر
فیستوجب ای یستحق الرخصۃ فی الافطار بسبب عجز مقدر ای
لا محقق کما کان فی المریض لقیام سببہ ای سبب العجز وھو متعلق

١٢٩

بقوله مقدرة اي قدر العجز لقيام سببه وهو السفر فانه مفض الى المشقة غالبا والغالب في حكم المحقق شرعا فادير الحكم معه فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديري فلا يبطل الترخص المطلق فيتعدى اي الترخص حينئذ اي حين لم يبطل ولاية ترخصه بظهور قدرته على الصوم بطريق التنبيه اي بطريق الدلالة الى الحاجة الدينية يعني جواز الترخص بالافطار لحاجة الدنيا وبه يدل على جواز الترخص باداء الصوم لحاجة الدينية وهي دفع العذاب فافترقا فان قلت المرخص هو العجز الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة قلت الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما المريض الذي يخاف ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعد

الفرق بين المسافر والمريض سهوا ومؤل بالمريض الذي يطيق الصوم
ويخاف منه ازدياد المرض ومن هذا الجنس اي من جنس ما
صار متعينا له الوقت كشهر رمضان الصوم اي وقت الصوم المنذور
في وقت بعينه لكن سبب الوجوب ههنا هو النذر دون الوقت ولذا
افرده بالذكر مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا او يوم الجمعة او
يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان
اصوم يوما او شهرا الا انه لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل
لانه الاصل في غير رمضان واجبا لم يبق صوم الوقت نفلا الجملة
الشرطية تعليل لما قبله لانه اي صوم الوقت واحد

لكونه ثابتا بخطاب واحد وان كان في نفسه امساكات لا يقبل
وصفين متضادين وهما الوجوب والنفلية وقد انتفت النفلية بالنذر
فصار صوم الوقت واحدا اي متعينا من هذا الوجه وهو انتفاء
احتمال النفلية وان كان محتملا لصفة القضاء والكفارة فاصيب
الى ما نذر بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع
الخطاء في الوصف بان ينوي النفل وتوقف مطلق الامساك الخ

١٣٣

الامساك المطلق عن النية في ذلك الوقت توقف على صوم الوقت
حتى جاز النية من النهار كصوم النفل وصوم رمضان وهو اى صوم الوقت
المنذور لكنه اى الناذر اذا صام اى صوم الوقت عن كفارة او عن
قضاء عليه يقع عما نوى اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع
عن صوم الوقت لان التعيين اى تعيين الناذر الوقت للصوم حصل بولاية
الناذر وولايته اى الناذر لا تعدوه اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح
التعيين الذى هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان
لا يبقى النفل الذى شرع حقا للعبد لاكتساب الخيرات مشروعا في ذلك
الوقت واما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو ان لا يبقى الوقت
محتملا لحقه فلا فيقع عن صوم الوقت اذا نوى النفل وعن القضاء و
الكفارة اذا نوى عن الليل لانهما حق صاحب الشرع ولا تصرف للناذر
في حقه وتصرف الناذر

باذن الشارع مقتصر على تصرفه فيما هو حقه دون غيره والنوع
الثالث من انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت مشكل توسعه و
تضيقه وهو الحج وبيانه من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة
فان الحج عبادة تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت
فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور فيها الا
اداء حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثاني وهو المذكور في الكتاب
بالنسبة الى سني العمر فان وقته العمر وهو فاضل عن الواجب حتى لو اتى به
في العام القابل كان اداء بالاتفاق الا انه عند ابي يوسف يجب مضيقا
لا يجوز تاخيره عن العام الاول لكن حكمه هذا للاحتياط لا لانقطاع التوسع

كما سياتي وهو لما لم يسع الا حجا واحدا شبه المعيار وعند محمد يجوز
تاخيره بشرط عدم الفوات في العمر فصار كوقت الصلوة واذا مات
تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم وتوضيحه ان حكمه
بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق بالكلية
فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فظهر ان وقته يشبه الظرف
والمعيار جميعا عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية
عند ابي يوسف والظرفية عند محمد والى ما ذكرنا اشار المص فقال فانه
اي الحج فرض العمر فيكون العمر وقته وهو وقت فاضل عن اداء الواجب
لكن ليس جميع ازمنة الحيوة وقتا للاداء بل بعض اوقاته المخصوصة كما
قال ووقته اي وقت الحج اي وقت ادائه اشهر الحج وكانه قال هو فرض العمر
ولكن لا يجوز اداؤه الا في وقت معين منه وهي الاشهر وهذا الوقت

وان كان لا يكون في السنة الآخرة واحدة لكن لا تتعين سنة من سني
العمر يكونها وقتا له بل تتعين اشهر العام الاول على تقدير عدم بقائه في العام
الثاني ولا تتعين حال بقائه ولو تعين بقاؤه لكان ظرفا ولو تعين عدم
بقائه لكان معيارا واذا لم يتعين واحد منهما اشكل توسعه وتضيقه
والى هذا اشار بقوله ولا يدري ايحيى مدة يفضل بعضها عن الواجب
حال كون ذلك البعض من المدة ظرفا للحجة اخرى فلا يتعين كون وقته
وهو العمر ظرفا او معيارا فيكون مشكلا في التوسع والتضيق وانما قال
يفضل بعضها للحجة اخرى ولم يقل بعضها عن الواجب لان فضل السنة التي
يأتي الحج فيها على وقت اداء الحج اعني اشهر المعلومة معلوم قطعا وانما
الاشكال باعتبار بقائه وعدم بقائه في السنة الاخرى فلو قال يفضل
عنه لم يظهر ما قصده من بيان الاشكال بهذا الوجه ولا يخفى ان

١٣٧

اشكاله كلام المتن كوقت الحج ومن حكمه اى حكم هذا النوع ان عند

محمد يسعه التاخير لان الاظهر فى الاعتبار عنده جهة الظرفية لكن بشرط

ان لا يفوته اى الحج فى عمره وعند ابيوسف يتعين عليه الاداء فى اشهر

الحج من العام الاول لان الاظهر عنده فى الاعتبار جهة المعيارية و

ان كان يشبه الظرف عنده ايض وهذا قيد التعين بقوله احتياطا

احترازا عن الفوات لا لانه ليس عنده اشهر الحج من السنين الباقية

من العمر وقتا للحج وظهر ذلك اى اثر ذلك الخلاف فى حق الماثم لا

غير وذلك لانه لو اخر الاداء الى العام الثانى ياثم عند ابيوسف

لكن يرتفع الاثم اذا اداه وعند محمد لا ياثم اصلا اذا اداه حتى يبقى

النفل مشروعا فانه لو حج من النفل وعليه حجة الاسلام يقع عن النفل

لا ان هذا الوقت قابل للنفل خلافا للشافعى

لانه يظهر منه انه سفيه فتلغو نيته ولا يخفى ان اعتبار نية في حق الفرض يوجب اعتبارها في حق النفل وعدمه عدمه ولما توهم من هذا عدم جوازه بمطلق النية دفعه بقوله وجوازه اے الحج عند الاطلاق اى عدم تقييده بالفرض بدلالة التعين عن المؤدى على صيغة اسم الفاعل اذ الظاهر ان اى المؤدى لا يقصد الحج النفل والحال ان عليه اداء حجة الاسلام فتحقق التعين بدلالة الحال ولا مانع عنها كما كان في النفل

فصل في حكم الواجب بالامر وهو اى الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء والاول ينقسم الى اداء محض واداء شبيه بالقضاء والمحض منه ينقسم الى كامل وقاصر والقضاء ينقسم ايضا الى القضاء المحض والى

١٣٩

القضاء الذي يشبه الاداء والاول ينقسم الى قضاء بمثل معقول والى
قضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى الكامل والقاصر فصارت
الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام يوجد في حقوق الله تعالى وفي
حقوق العباد فكانت اربعة عشر وفي المتن يشير الى كل منها اداء وهو
تسليم عين الواجب بسببه متعلق بالوجوب والباء للسببية الى
مستحقه متعلق بالتسليم وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل متعلق
بالاسقاط اي اسقاط الواجب بتسليم مثل كائن من عنده اي المكلف

وهو اى والحال ان المثل حق اى المكلف واحترز بقوله بمثل عن صرف الظهر الى العصر مثلا لانتفاء المماثلة وبقوله من عنده عن الجمعة و تكبيرات التشريق اذ لم يشرع اقامة خطبة الجمعة مقام الركعتين والجهر بالتكبير فى غير ذلك الوقت وبقوله وهو حقه عن صرف ظهر الوقت الى ظهر الامس فان قلت فح يكون الاداء قضاء لانه ايضا تسليم مثل وصف ثبت فى الذمة لا عينه قلت قد جعل ما يحصل به الفراغ الذمة عين اداء الواجب حكما لانه لا يتصور التسليم الا بهذا الوجه ثم ان ما ذكر من تعريف الاداء

انما هو تعريف للقسم اذ هو شامل للنفل ايضاً ولهذا قيل في تعريف الاداء

تسليم عين الثابت بالامر وقيل في تعريف القضاء تسليم مثل الواجب

به والمراد بالثابت ما علم ثبوته بالامر لا ما علم وجوبه به اذ الوجوب

انما هو بالسبب ثم يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في

الذمة لان الممتنع تسليم عين ما وجب في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته

بالامر كفعل الصلوة في وقتها والتحقيق ان هذا قسمة للمأمور به فان

جعل لفظ الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأى البعض اختص الاداء

بالواجب وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا او مساويا كما هو

رأى بعض اخر دخل فيه المندوب والمباح والواجب فيكون الاتيان

بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهو المراد بالمندوب
فيفسر الاداء اداء بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يتعرض للمباح
لانه لا يطلق الاداء عليه عرفا كالاصطياد واختلف المشائخ في ان
القضاء أيجب بنص مقصود اي بنص مبتدأ مغاير للنص الوارد في
الاداء قصد به ايجاب القضاء أم يجب بالسبب الذي يوجب الاداء
والمراد بالسبب ههنا ما يعلم ثبوت الحكم به وهو الامر لا ما ثبت به
وجوبه كالوقت لان وجوب الاداء يضاف الى الامر لا الى السبب اذ
لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وهذا الاختلاف انما هو في

مثل معقول واما القضاء بمثل غير معقول فلا خلاف في انه يكون بسبب
جديد فقال عامتهم اي عامة المشائخ كالقاضي ابو زيد وشمس الائمة
وفخر الاسلام والمص بان اداء القضاء يجب بذلك السبب الذي
يوجب به الاداء لان بقاء اصل الواجب اسم لان وخبره قوله امر معقول
وقوله للقدرة على مثل من عنده قربة علة لبقاء اصل الواجب وقوله
قربة تمييز عن المثل ومعناه ان الفعل وجب بسببه فلا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب
عليه وسقوط فضل الوقت منتهيا لا الى مثل حيث لم يجب شئ من
جنسه ولا الى ضمان حيث لم يجب شئ من خلاف جنسه للعجز عنه
يعني عدم القدرة على ادراك شرف الوقت لا يوجب ان لا يبقى اصل

الوجوب لان اصل الوجوب مقدور وادراك شرف الوقت غير
مقدور وبقاء ما هو مقدور مع فوات ما هو غير مقدور امر معقول
فيطالب بالخروج عن العهدة بان يصرف اليه ما هو مشروع له في
وقت اخر وبما ثلة في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الاثم
شرعا وان لم يماثلها في احراز الفضيلة وفيه اشارة الى دفع ما يقال ان
الفائت يقابل بالمثل او الضمان ولم يقابل الشئ بشرف الوقت وذلك
لانه لم يشرع للعبد ما يماثل بشرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد
انتفت في غير العمد بقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان
وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع فان قيل الواجب بصفة
لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها و
الوقت من الاوصاف لان الامر بالواجب مقيد بالوقت

١٤٤

قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك انما المقصود تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذا لا يختلف باختلاف الاوقات في المنصوص عليه هو قضاء الصوم والصلوة يتعلق بقول امر معقول وحاصل هذا الدليل ان عامة المشائخ تمسكوا بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن الصلوة او نسيها فليصليها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير المنصوص به ويرد عليه بانه لما وجب القضاء فيهما

١٤٥

بالنص لم يستقم قولكم بان القضاء يجب بنص موجب للاداء ودفعه

انه قد عرف بذلك النص ان الواجب لا يسقط بخروج الوقت فهذا

النص يطلب به تفريغ الذمة عن الواجب بالمثل وهذا يسمى قضاء

لا اداء والاولى ان يقال ان الضمان بالشيء يجب بما يجب به ذلك الشيء

فان النص المذكور مظهر لوجوب القضاء بالنص الاول لا مثبت وقال

البعض ان القضاء يجب بامر مبتدء وثمرة الخلاف تظهر في التعدية

فيتعدى اي وجوب القضاء او بقاء اصل الوجوب بالقدرة على المثل

المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند

غيرهم لا يجب لعدم ورود نص مقص فيهما والجامع بينهما كون كل
واحد منهما عبادة وجبت بسببهما من الصلوة والصوم والاعتكاف
بيان للمنذورات المذكورة وذكر ابو اليسر وهو ممن يقول بوجوب
القضاء بنص جديد انه اذا نذر ان يصوم هذا الشهر او نذر ان
يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم او الشهر ولم يف بالنذر
فالقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين لكن عند الفريق الاول
بسبب مقص غير النذر وهو التفويت وعلى القول الاخر بالنذر و
اراد بالفريق الاول الثاني ومن الاخر الاول على ما ذكرنا ثم ان التفويت
انما يوجب القضاء عندهم لانه اذا فوت فكانه التزم المنذور ثانيا
والتزم القضاء قصدا فعلى هذا اذا فات بلا تفويت بان مرض
او جن في الوقت المنذور فيه يجب ان لا يقضي فثمرة الخلاف على هذا
هو هذا ويفهم من كلام شمس الائمة ان الفوات كالتفويت عندهم
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام شهر رمضان و
لم يعتكف هذا اشارة

الى دفعه ما يقال انه لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لما وجب
القضاء في هذه الصورة لانه لا اثر للسبب الموجب له اعني النذر في
ايجاب صومه لانه لم يوجب صوما مخصوصا بالنذر ولا يمكن
القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بصوم فوجب ان يبطل كما روي
عن ابي يوسف ولما لم يبطل ووجب بصوم مقصود علم انه وجب بنص
آخر فاشار الى دفعه بقوله انما وجب القضاء اي قضاء الاعتكاف
بصوم مقصود لانه الضمير للشان لما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت بان صام ولم يعتكف بقي الاعتكاف في ذمته واجبا بذلك
السبب الاول وذلك السبب كان موجبا للصوم لانه شرط لصحة الاعتكاف
وشرط الشيء يجب بوجوبه الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا
بعارض شرف الوقت ويحصل المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر
وجوده لا وجوده قصدا فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت

عاد شرط اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصلي بان يجب
مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف فلهذا وجب لقضاء بصوم
مقصود لان القضاء وجب بسبب آخر يوجب قضاء الصوم الذي
لم يجب بالنص الاول وفي قوله لما انفصل الاعتكاف اشارة الى انه لم
ينفصل بان فات الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف
في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال بصوم الوقت حكما كما نص عليه
شمس الائمة ثم ان شرف الوقت والاتصال بصوم الشهر يحتمل ان يكون
كل واحد منهما علة الامتناع ايجاب الصوم المقصود في هذا الاعتكاف
وقد زال الاول وبقي الثاني لبقاء خلفه فجوزنا الاعتكاف بذلك
الصوم المقضي لبقاء احد العلتين ثم الاداء المحض اي الاداء الخالص
الكامل ما يؤدي الانسان

150

متلبسا بوصفه بان يؤدى على ما اى على الوجه الذى شرع مثل اداء

الصلوة كلها بجماعة اعلم ان الصلوة المشروعة بالجماعة اما ان يؤدى

كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل لان هذه صلوة توفر عليها حقها

من الواجبات والسنن او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر واليه

اشار بقوله فاما فعل المنفرد اى اداؤه فاداء فيه قصور لفوات الجماعة

او يؤدى بالانفراد بعضها فان كان بعضها الاول فاداء قاصر او الآخر

فاداء شبيه بالقضاء وفي المتن اشار اليهما الا ترى ان الجهر اى وجوبه

ساقط عن المنفرد والجهر فيما يجهر صفة كما حيث يلزم بتركه سجدة
السهو وفعل اللاحق وهو الذي ادرك الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي
بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغ الامام اداء خبر لقوله فعل اللاحق
يشبه بالقضاء اداء باعتبار بقاء الوقت وقضاء باعتبار فوات
ما التزم من الاداء مع الامام كما يشير اليه في المتن فلما كان فعله اداء
باعتبار اصل الفعل وقضاء باعتبار وصفه جعل فعله اداء شبيها بالقضاء
دون العكس فباعتبار الاداء قلنا اذا حاذت المرءة الرجل لاحقين
في حالة اداء ما فاتهما فسدت صلوة الرجل لان اللاحق في حكم خلف
الامام حتى لا يلزمه القراءة باعتبار انه اي اللاحق التزم الاداء مع الامام
حين تحرم معه اي مع الامام وفاته ذلك اي فات اللاحق الاداء حقيقة
وان كان هو خلف الامام حكما فهذا بيان لكون فعل اللاحق شبيها
بالقضاء ولم يتعرض لوجه كونه اداء لظهوره ولهذا اي لاجل ان فعل
اللاحق شبيه بالقضاء لا يتغير فرضه اي فرض اللاحق المسافر بنية
الاقامة في موضع الاقامة مع ان الوقت باق في هذه الحالة اي في حالة
اداء ما فاته بعد فراغ الامام بخلاف ما اذا وجد المغير قبل فراغ الامام

فانه يصير فرضه ربعا لان شبه القضاء انما يثبت بعد فراغ الامام
ولم يوجد كما لو صار الفرض قضاء محضا بالفوات اي بسبب فوات
الوقت ثم وجد المغير فانه لا شك ان وجود المغير حال القضاء المحض
لا يؤثر فيه حتى ان المسافر يقضي الصلوة التي فاتته في السفر غير المغرب
ركعتين ولو كان قاضيا عند الاقامة بخلاف المسبوق حيث يتغير
فرضه في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام لانه اي المسبوق مؤدي
في تمام صلوته وليس اداؤه يشبه القضاء لانه لم يلتزم الاداء مع
الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في حقه كالمنفرد والقضاء الخالص
نوعان اي بملاحظة

كون المثل معقولا وغير معقول ويدخل فيه القضاء الذي فيه معنى
الاداء لانه لا يخلو عنهما ويدخل فيه المثل الكامل والناقص ايضا قضاء
بمثل معقول كما ذكرنا اي يدرك بالعقل مماثلته بالفائت كقضاء الصوم
بالصوم وقضاء بمثل غير معقول اي لا يدرك بالعقل مماثلته ولا ينفيها
كالفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه في باب
الصوم فان الفدية شرعت خلفا عن الصوم في حق الشيخ الفاني مثلا عند
العجز المستدام واحجاج الغير بماله بالكسر عطف على الفدية والاحجاج
جائز لكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت و
عن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح
فعليه الحج والمؤدي تطوع بماله والتطوع غير مشروط بالعجز

ثبتا اي الفدية والاحجاج بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه اي
لا يطيقونه فدية طعام مسكين فقد روي عن عطاء انه سمع ابن عباس يقرأ
وعلى الذين يطيقونه وقال انها ليست بمنسوخة بل للشيخ الكبير والمرأة
الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان لكل يوم مسكينا هذا
في الصوم واما في الاحجاج فحديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس زوجة
جعفر بن ابي طالب ذات الهجرتين الحبشة والمدينة اتت رسول الله
عليه السلام وقالت ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يتمسك على الراحلة
افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام أرأيت لو كان على ابيك دين
فقضيته اما كان يقبل منك فقالت نعم فقال عليه السلام فدين الله تعالى احق ولفظ احج

في الرواية المشهورة بفتح الهمزة وضم الحاء احرم ولا تمسك فيه على هذه
الرواية اذ لا دلالة فيه على ان الانفاق قائم مقام الافعال ويروى بضم
الهمزة وكسر الحاء اي امر واحدا ان يحج عنه وعلى هذا يصح التمسك و
لا تعقل المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لا صورة
ولا معنى اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا مماثلة بين اتعاب النفس
بالكف عن الشهوتين وبين تنقيص المال وكذا بين فعال الحج وانفاق
المال لكنه اي وجوب الفدية او النص الموجب وهذا اشارة الى دفع
ما يقال لما كان وجوب الفدية غير معقول في الصوم فكيف وجبتم اياها
في الصلوة وبيان دفعه ان ايجاب الفدية او النص يحتمل ان يكون
معلولا بعلة العجز في نفس الامر وان كنا لم نقف عليه في الصلوة نظير
الصوم من حيث كون كل واحد منهما عبادة بدنية محضة بل هي اي
الصلوة اهم منه اي من الصوم لكونها تعظيما لله تعالى بنفسها والصوم

عبادة بواسطة قهر النفس فامرناه اي العاجز عن الصلوة بالفدية عن
الصلوة احتياطا لا حتما فان كان هذا الحكم مشروعا في حقه فقد صادف محله
والا فلا شئ عليه ورجونا القبول من الله تعالى فضلا فقال تائيدا لما ذكره
محمد في الزيادات يجزيه اي يكفيه لفداء ان شاء الله تعالى كما في فداء الصوم
اذا تطوع اي اذا تفضل به اي بالفداء الوارث في الصوم بلا ايصاء بفدائه
من الذي عليه الصوم فانه يعلم انه لو كان هذا الحكم ثابتا بالقياس لما
احتاج الى الحاق الاستثناء كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا
نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيامه اي التصدق بهما مقام
التضحية لما يرد عليه ان التضحية عرفت قربة بالنص والامتثال طاعة فوالها
فينبغي ان يسقط وقد قلتم التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية بعد
الفوات وبالقيمة اذا استهلكت المعينة مقام التضحية فقال لدفعه ولا
نوجب بذلك الاعتبار بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها
في ايام التضحية مقام التصدق وعلى هذا الاحتمال يكون التصدق اصلا
في التضحية وهذا الاحتمال ثابت اذ هو الذي التصدق المشروع
في باب المال لان معنى العبادة وهو مخالفة الهوى بازالة المحبوب

حواشي متعلقة صفحه ١٥٦

في القسم الجلي او القياس فاذا لم يكن بالقياس

الحكم بالنص انما يكون باحد الوجوه المذكورة

بالدلالة الخ فان كانت اثبات

الدلالة وعدم تحقق [illegible] العبارة والاشارة والاقتضاء

فتامل فيان وجه [illegible] وجوب الفدية في الصلوة قلت [illegible]

بالاولى انه ثابت بدلالة النص المبنية على الاحتياط على ما ذكرت [illegible]

التاخير والعمل [illegible] والفدية [illegible] الدلالة [illegible] وقطعا للاشتغال [illegible]

بالتاخير اذ الصح وغاية [illegible]

المنصوص [illegible] ان يكون [illegible] القياس [illegible]

كما تقرر في موضعه [illegible] فوجبت الفدية [illegible]

الطاقة [illegible] قطعا [illegible] عن الاول [illegible]

الدلالة [illegible] صورت

الساوات بين الاصل [illegible]

[illegible]

يحصل به لان التصدق بالعين نقل في التضحية الى اراقة الدم تطييبا
للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من الاوساخ والاثام اذ
باراقة الدم ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة لله باطيب عنده
كما هو عادة الكرام الا انه يحتمل ايضا كون نفس التضحية اصلا ففي الوقت
لم نقل بجواز التصدق للنص الوارد فيها وبعد الوقت عملنا بالاصل
واوجبنا التصدق وهذا لا باعتبار خلافته ولهذا اي ولان ايجاب
التصدق لاحتمال الاصالة لا بالخلافة لم يعد الوجوب من التصدق
الى المثل بعود الوقت كان جاء ايام النحر من القابل قبل التصدق لا يجوز
قضاء الاضحية الفائتة مع قدرته على المثل الكامل لشرعية
الاضحية بطريق النقل ولو كان وجوب التصدق خلافة لانتقل

الى الاراقة المماثلة للاراقة الفائتة وهذا اي ولاجل ان الشيء اذا فات

ولا مثل له عنده يسقط هذا مفهوم في هذا المقام بطريق الالتزام كما

نبهناك عليه في تقرير الايراد قال ابو يوسف في حق من ادرك الامام في

العيد راكعا حال من الامام لم يكبر مقولة قال لانه الضمير للموصول غير

قادر على المثل اي مثل التكبيرات الفائتة من عنده قربة لان موضعها

القيام وهو غير قادر عليه في الركوع لكنا نقول بان الركوع يشبه القيام

حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه به فارق القيام

القعود لا بالاعلى لاستوائه فيهما واما حكما فلان مدرك الامام في

الركوع مدرك لتلك الركعة وباعتبار بقاء هذه الشبهة لا يتحقق

الفوات بالكلية لبقاء محل الاداء من وجه فيؤتى بها اي بالتكبيرات

١٦٠

في الركوع احتياطا وهذه الاقسام السبعة كلها يتحقق في حقوق العباد
كما يتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغصوب على الوصف الذي
ورد عليه الغصب اداء كامل ورده اي المغصوب لا على ذلك الوصف
بان مشغولا بالدين بان اهلك المغصوب في يد الغاصب مال انسان
فيتعلق الضمان برقبته او مشغولا بالجناية بان جنى في يده جناية
يستحق بها رقبته او طرفه فقوله بسبب كان ذلك السبب في يد
الغاصب متعلق بالامرين اداء قاصر فلو هلك في يد المالك قبل الدفع
الى ولي الجناية او قبل البيع في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء ولو
دفع او قتل بذلك السبب او بيع لذلك الدين يرجع المالك على الغاصب
بالقيمة فكان الرد لم يوجد واذا امهر الزوج عبد الغير ثم اشتراه

اى اشترى الزوج ذلك العبد كان تسليمه الضمير اما فاعل المصدر

او مفعوله اداء لانه سلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها

صحيحة بالاجماع حتى يوجب عليه قيمة العبد عند العجز لا مهر المثل

حتى تجبر المرءة على القبول شبيها بالقضاء صفة للاداء من حيث انه

اى العبد مملوك له اى الزوج قبل التسليم الى المرءة حتى ينفذ اعتاقه

فيه اى اعتاق الزوج في العبد فيدل على كونه مملوكا للزوج دون

اعتاقها اى المرءة فلا يكون مملوكا لها ولو لم يكن شبيها بالقضاء

لكان مملوكا لها قبل التسليم لانه كما اذا امهر عبده فلا ينفذ اعتاقه فيه

وانما كان شبيها بالقضاء لان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا

قال عليه السلام لمولاة عائشة رضه هو عليك صدقة ولنا هدية

فلاعتبار معنى الاداء قلنا تجبر المرءة على القبول لان الجبر يدل على

الاداء لان في القضاء معنى المعاوضة ولا جبر في المعاوضات و

ضمان الغصب قضاء بمثل معقول لانه اسقاط الواجب اعنى رد

العين بمثل من عنده وهو اما كامل وهو المثل صورة ومعنى كما في المثليات

١٦٢

أو قاصر وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيم وانما تثبت بين الفائت
وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل والاول سابق على الثاني حتى لو
عجز عن المثل الكامل يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة وضمان
النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء قضاء بمثل غير معقول اذ لا
مماثلة بين الفائت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الآدمي مالك
والمال مملوك واذا تزوج امرءة على عبد بغير عينه صحت التسمية
عندنا خلافا للشافعي ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على
القبول وان اتاها بالقيمة كان تسليم القيمة قضاء وهو في حكم الاداء
حتى تجبر المرءة على القبول ولو لم يكن في حكم الاداء لم تجبر وانما كان قضاء
لان تسليم قيمة الشئ قضاء له ولكن العبد لما كان مجهولا باعتبار الوصف
لا يمكن تسليمه قبل التعيين ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا
بهذا الاعتبار فكان تسليمها اداء لا قضاء فالقيمة اصل في الايفاء
اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فيخير
الزوج وتجبر المرءة على قبول القيمة كما لو اتاها اي الزوج الزوجة
بالعبد المسمى وهو العبد الوسط ههنا بخلاف العبد المعين لان المسمى

معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند
القدرة على الاصل ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء و
تفصيل الفرق ما ذكره بقوله فجعل الشرع القدرة الممكنة قيدا بالممكنة
احترازا عن الجبر وتكليف ما ليس في وسعه وهي ادنى ما يتمكن به
العبد من اداء ما لزمه من غير حرج غالبا

وانما قيدنا به لانه قد يتمكن العبد من اداء الحج مثلا بدون الزاد والراحلة
نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج
عظيم غالبا شرط الوجوب الاداء اى اداء كل واجب فضلا من الله تعالى
دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة
بعد خروج الوقت وجب القضاء لان هذه القدرة شرط الوجوب و
لا يتكرر الوجوب في واجب واحد لان القضاء يجب بما يجب به الاداء
كما مر فلا يتكرر شرطه والشرط كونه اى ما ذكر من القدرة متوهم الوجود
لان حقيقة القدرة التي يبتنى التكليف عليها لا تسبق الفعل كما عرف
في مسئلة الاستطاعة وسبق التكليف على الفعل يوجب نقل الشرطية
الى قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية
عند ارادة الفعل معها عادة فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة
لا كونه اى ما ذكر من القدرة متحقق الوجود فان ذلك اى كونه متحقق
الوجود لا يسبق الاداء وحاصل المقام ان القضاء انما يجب لبقاء
الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان

حواشي متعلقه صفحه ١٦٤

قوله لان لا ... الا بدل ... الحكم التصور ... دليل ... فلا يكون شرطا ... وفعلها الحكم ... الفقه والاولى ... بقول ... الا ... وبيانه لحصول الشرط ... السببية وهي الفقه ... الان بقول العمر ... الا ان ... وهو الوجوب ... لوجوب القضاء بناء على اتحاد الواجب ... الايقاع ... على ان شرط القدرة ... ولان وجوب القضاء ... لان تلك الشي ... كما ان العلم ... بالقدرة شرط الوجوب ... الشي ... وما قال العمر ... ان الطبع ... شرط لا بد منه الشرط القدرة ... التي ... وجوب القضاء ... المطلقة ... الاشرط ... الاستدلال ... التي ... بالقدرة ... مطلقا ... على الاداء ... الاستدلال ... ان ... الوجوب ... للسبب ... الاداء ... الان ليس بالمعنى الاعم ... مستقل ... لا يكون ... ان ... الواجب ... القضاء بل ... ثم لا يكون شرطا ... مستقل ... القضاء ... بسبب الاداء بل

ببعب آخر الا ان يقال ... دليل العمر ودليل العجز الذي هو ... دليل العجز ... اخر ... عدم التمكن بالفعل لان البعض قابل ... القدرة الممكنة ... وجوب القضاء اعم من ان يكون ... مستقل ... مستقل ويمكن الفعل بعدم اشتراطها ... مطلقا فلو وجد الفعل ... التجويز ... مستقل ... الى الفقه عن الاجماع المركب ... ١٢ الى آخره

قوله والشرط آه جواب سؤال هو ان القدرة الممكنة شرط لوجوب الصلوة ... ينبغي ان لا يجب الصلوة على الصبي اذا بلغ او اسلم الكافر في آخر الوقت لان القدرة ليست متحققة في هذا الوقت والامر ليس كذلك ١٢ ١٢

قوله والشرط آه ... ان ... القدرة ... علاقة ... مرتبة الادنى هي القدرة المحققة وهي عبارة ...

عن التوهم ... وجود الفعل مقارنا ... الى ان ... ان يتحقق ... القدرة ... وهي عبارة عن سلامة الآلات ... القدم وكذا الثاني هي القدرة التي ... غالبا عادة ... الاسباب ... وجود الفعل ... والآلات ... الافعال ... متوهمة وهي عبارة عن ... كالابلية في آخر الوقت ... ان كان ممتنعا عادة ... فان كان الاول ... القدرة عبارة عن ... كان الثاني فهي المرتبة الثانية ... فهي المرتبة الاولى ... بالفعل او بالقوة ... مع الارادة

ان كان القدرة ... الشرط ... التكليف ... القدرة ... الثاني ... الامر ... التكليف ... وجوب الاداء ... القدرة ... وجود ... المتوهمة ...

ثم اعلم ... الاداء ... الاول ... وجوب القضاء ... والقدرة ... الاسباب ... الآلات ... الوجوب ... الاول من ... القدرة ... الاداء ... الثاني ... الوجوب ... القدرة ...

١٦٥

... القدرة ... المرتبة الثانية ... وجوب الاداء ... الاول من القدرة ... المتوهمة ... الثاني من القدرة ... التفريع على التقدير ...

... الاول ... القدرة المتوهمة ... وجوب الاداء ... الى التفريع على التقدير ... القضاء ... فوجوب ... الثاني من وجوب الاداء ... القدرة المتوهمة ... الى آخره ... صحيح ... ١٢ منه ...

باقي بر صفحه ١٦٦

بقیہ حواشی متعلقہ صفحہ ۱۶۶

لانہ ان سلامۃ الآلات سبب لحدوث القدرۃ الحقیقیۃ عند ارادۃ الفعل معہا الا تری انہ لو کبر للصلوۃ ثم مرض فسلامۃ الآلات والاسباب متحققۃ ثم ارادۃ الفعل ولم تتحقق القدرۃ الحقیقیۃ التی بہا الفعل فاجاب الشیخ بقولہ علاوۃ یعنی غالبا وحاصلہ ان الغالب عند سلامۃ الآلات والاسباب وارادۃ الفعل تحقق القدرۃ الحقیقیۃ ۱۲

قولہ الحقیقیۃ المتوہم ای توہم القدرۃ بالتوہم القریب ای بواسطۃ الآلات والاسباب الا انہ وہی المرتبۃ الثانیۃ وہی قدرۃ سلامۃ الآلات ۱۲

قولہ ثبت القدرۃ بہا ای بالاستطاعۃ الحقیقیۃ ۱۲ جواب سوال مقدر تقدیرہ ان الفعل والقدرۃ بعد ثبوت القدرۃ جیۃ ۱۲

[illegible]

ای نعم ان الالتماس فی قولہ ان الکلام لو کان [illegible] فی ان قبل [illegible]

قولہ من الحاجۃ الی الطلاق مقام الحیلۃ فی الطلاق کالطلاق علی [illegible]

قولہ وعلیہا ای علی حقیقۃ القدرۃ وہی المرتبۃ الاولی بالنظر الی التکلیف ۱۲

قولہ ولکن سلامۃ الاسباب والآلات عند العبد [illegible]

قولہ ان کان الامر مطلقا عن الوقت [illegible] فالقضاء یجب [illegible]

[illegible]

المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن
من الاداء فيستغنى عن بقائها بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها واذا كان
الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها
فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهذا اي لاجل ان الشرط هو
التوهم قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في اخر الوقت وهو الجزء الاخير
منه تلزمه الصلوة خلافا لزفر والشافعي لانه ليس بقادر على الفعل
فيه حقيقة لجواز ان يظهر في الوقت امتداد بتوقف الشمس فيؤدي
الواجب فيه وهذا دليل لقولنا الامر المتوهم جعل شرطا لوجوب الاداء
بعد تحقق سبب نفس الوجوب وهو وجود جزء من الوقت في
حق الاهل ونفس الوجوب لا يفتقر الى شيء اخر كما كان اي كما وجد
الامتداد في الوقت لسليمان عليه السلام اذ عرض عليه الصافنات الجياد
ففاته صلوة العصر فرد الله تعالى الشمس فصار الاصل اي الاداء مشروعا
واجا بهذا الاحتمال وجب النقل الى وجوب القضاء للعجز فيه
اي في الاصل ظاهرا اي من حيث الظاهر كما في الحلف على مس
السماء فان من حلف ليمسن السماء انعقد يمينه لتوهم البر

باقی بر صفحه ۱۶۸

بقیه حاشیه صفحه ۱۶۷

فان السماء ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء

وصعد عيسى عليه السلام ومحمد عليه السلام فيحنث للعجز ظاهرا وهو

اى اعتبار التوهم نظير اعتبار التوهم فى حق من هجم اى دخل بغتة عليه
وقت الصلوة وهو فى السفر فهجوم الوقت عليه مع اشتغاله بتعب السفر
وعدم من يعلمه بالوقت من المؤذن ونحوه تحقق العجز عن استعمال
الماء لعدم تهيئه قبل ذلك توجه اليه خطاب الاصل كما قال ان خطاب
الاصل اى الوضوء يتوجه عليه اى على المسافر لتوهم حدوث الماء بطريق
الكرامة كما كان لبعض المشائخ ولهذا يجب الطلب عند ظن قرب الماء
ثم يتحول الخطاب من الاصل الى الخلف وهو التراب فكذلك ههنا
كما ظهر لك مما عرفت واعلم انهم اختلفوا فى ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون
على انه ان اريد بها القوة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهى مع الفعل

وان اريد بها القدرة التي يصير مؤثرا عند انضمام الارادة اليها
فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده فالقدرة التي شرط تقديمها على
اداء العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المستجمعة
لجميع شرائط التأثير ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء
وهي زائدة على الاولى بدرجة لان الامكان يثبت بالاولى وبالميسرة
يثبت الامكان والتيسير جميعا ولهذا شرطت في اكثر العبادات المالية
دون البدنية لان اداءها اشق على النفوس وفرق ما بينهما اي بين
القدرتين في الحكم ان بالقدرة الثانية تتغير صفة الواجب من مجرد
الامكان الى صفة اليسر فيصير الواجب سمحا سهلا فيشترط دوامها
اي القدرة الميسرة لبقاء الواجب وليس اشتراط بقائها لكونها شرطا
فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم كالشهود في باب النكاح شرط

171

للانعقاد دون البقاء بل لان الحق ای الامر الثابت متی وجب ملصقا
بصفة لا یبقی ای الواجب الا بتلک الصفة لانه لم یشرع الامر تلک
الصفة فلابد من بقائها ولیس معنی التغیر ان الحق کان واجبا
بصفة العسر بالقدرة الممکنة ثم تغیر باشتراط هذه القدرة الی
وصف الیسر بل معناه انه لو کان واجبا بقدرة ممکنة لکان جائزا
فلما توقف الوجوب علی هذه القدرة دون الممکنة صار کان الواجب
تغیر من العسر الی الیسر فان قیل ینتقض هذا الدلیل بالقدرة الممکنة
واجیب عنه بان المراد بالصفة امر یعترض علی الموصوف والممکنة
غیر معترضة علی الواجب اذ لابد منها بخلاف الیسر والسهولة فان
کل واحد معترض بالنظر الی انه یجوز وجوب الشیء بدون الیسر انتهی

وتحقيق ذلك ما ذكر في التلويح من ان القدرة الممكنة لما كان شرطا
للتمكن من الفعل كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط
دوامها لبقاء الواجب فالبقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان
يكون شرطا للبقاء كالشهود للنكاح بخلاف الميسرة فانها شرط
فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت
فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى
معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور
اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر
لانه لم يشرع الا بتلك الصفة ولذا اشترط بقاء القدرة الميسرة
دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس
اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر ولهذا
اي ولاجل اشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب قلنا بانه

الضمير للشان تسقط عند الزكوة بهلاك النصاب ويسقط العشر

بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم اى استاصل الزرع آفة لان الشرع

اوجب الاداء فى كل واحد منها بصفة اليسر الا يرے انه اى الشارع

خص الزكوة بالمال النامى الحولى اى علق وجوبها بوصف النماء

لئلا ينقص به اصل المال حقيقة وحكما واوجب قليلا من كثير و

خص العشر بالخارج حقيقة يعنى وجوب العشر متعلق بالخارج

حقيقة وخص الخراج بالتمكن من الزراعة اى علق وجوبه بنماء

الارض لا برقبتها ولم يتعلق بكله بل ببعضه الا ان النماء ههنا اعتبر

تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن
اعتبار النماء التقديري فلا يجعل تقصيره عذرا بخلاف العشر لانه جزء
اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع
آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر وما ذكر في كل واحد من الامور الثلثة
يدل على ان الواجب بصفة اليسر لان الله الميسر لكل عسير على هذا اي
لاجل اشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب بها قلنا ان الحانث
في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا هلك ماله لم يكفر بالصوم لان
الكفارة المالية تجب بقدرة ميسرة فاذا انتفت تلك القدرة انتفى الواجب
بها وانما قلنا انها تجب بقدرة ميسرة لان التخيير بين الاشياء الكثيرة وهو
التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل
من بعض كالتخيير في انواع التكفير بالمال كالاعتاق والطعام والكسوة

فقوله بالمال متعلق بالتكفير فهذا التخيير الكامل دليل اليسر بخلاف التخيير

صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر

من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد و

انه لا بد من الاداء والنقل اي نقل الحكم عنه اي عن التكفير بالمال الى

الصوم للعجز في الحال مع توهم القدرة على التكفير بالمال فيما يستقبل

في الاستقبال يثبت تيسير اللاداء فقوله والنقل وجه اخر لكون الكفارة

يجب بقدرة ميسرة وعطف على اسم ان وخبره قوله تيسر القيام مقام

الخبر وهو يثبت من الاثبات والثبوت ومآلهما واحد ونصب تيسيرا
على الاول على انه مفعول به وعلى الثاني على انه تميز او مفعول له ويحتمل
ان يكون منصوبا على المصدرية فكان وجوب الكفارة من قبيل
الزكوة لان المال ههنا غير عين اي معين فاي مال اصابه اي الحانث
من بعد اي من بعد الهلاك دام ما اي حصلت به اي بذلك المال
القدرة وهذا دفع لما يقال ان الكفارة لما كانت من قبيل الزكوة ينبغي
ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر كما في الزكوة وتوضيح الجواب ان
الوجوب في الزكوة يتعلق بمال معين لان الشرع اعتبر القدرة على الاداء
بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر فبسقوطه يسقط الواجب و
لا يعود الواجب بعود مال آخر بخلاف الكفارة اذ لم يتعلق الوجوب
فيها بمال معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب
للثواب الساتر للاثم الحاصل بالحنث ولهذا اي ولان المال غير معين
في الكفارة ساوى الاستهلاك والهلاك ههنا اي في الكفارة حتى
يسقط وجوب التكفير بالمال بهما جميعا لانعدام التعدي من الحانث
على محل مشغول بحق الغير اذ المال غير متعين فيها بخلاف الزكوة فانه

لما كان معينا فيها كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الغير
فيوجب الضمان واما الحج فالشرط فيه القدرة الممكنة من السفر المعتاد
بزاد وراحلة واليسر في السفر لا يقع اى لا يحصل الا بخدم واعوان و
مراكب وليس ذلك اى ما به اليسر وهي هذه الاشياء بشرط في وجوب
الحج بالاجماع في هذا الكلام اشارة الى دفع ما يقال ان الحج وجب بقدرة
ميسرة لاشتراط الزاد والراحلة الزائدتين على اصل القدرة فيه لان
ادنى القدرة قدرة المشي واكتساب الزاد في الطريق مع عدم اشتراط
بقائها لبقاء الواجب وتوضيح دفعه انه لم يشترط في الحج القدرة الميسرة
بل الممكنة من السفر الذي وقعت عليه العادة اذ لا يتحقق الاستطاعة
للنائي من الكعبة الا بالزاد والراحلة فلذلك اى لاشتراط القدرة
الممكنة فيه لم يكن دوامها شرطا لدوام الواجب وكذلك اى مثل الحج
صدقة الفطر اشكالا ودفعا اما اشكالا فلانها تجب بقدرة ميسرة

لكون الغنى بالنصاب شرط الوجوب بها واصل القدرة يحصل بملك

نصف صاع من بر او صاع من شعير مثلا مع عدم اشتراط بقائها

لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنى واما دفعا فلانها

لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة الممكنة وهو اي شرط القدرة

الغناء فان اشتراط الغناء ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اهلا

للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى اي لا صادرة

عن غنى ولفظ الظهر مقحم كظهر العين وظهر القلب والمراد بالاغناء

اي اغناء بصفة الحسن وهو يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب

من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر فلا بد في اهليته

للاغناء المامور به من الغنى الشرعي فاندفع ما قيل ان المراد من الاغناء
المذكور في الحديث بقوله عليه السلام اغنوهم اغناء المسئلة
بايتاء كفاية يوم لا الاغناء الشرعي فلا يكون الاغناء الشرعي شرطا
للاهلية وذلك لانه لو اعتبر الغنى عن المسئلة وامر بالاغناء
لصار الغني فقيرا والفقير غنيا ثم استوضح ما ذكر من كون الغنى
شرطا للاهلية لا لليسر بقوله الا ترى انه اي هذا الواجب وهو
صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اي الثياب التي تتبذل وتستعمل
حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي
نصابا وجبت صدقة الفطر عليه وبهذا النوع من المال يحصل
اصل التمكن ولا يقع بها اي بثياب البذلة اليسر لانها اي تلك
الثياب ليست بنامية وحصول اليسر بالمال النامي كما عرفت في
الزكوة ولهذا لا يشترط الحول لان الحول المحقق للنماء بل اذا ملك نصابا
ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر فعلم ان الغنى شرط التمكن لا
شرط اليسر فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب

فصل في صفة الحسن للمامور به

لابد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء و

الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع

ومنافرا له يقال الحلو حسن والمر قبيح والثاني كونه صفة كمال

وكونه صفة نقصان يقال العلم حسن والجهل قبيح والثالث

كون الشيء متعلق المدح والثواب وكونه متعلق الذم والعقاب

يقال الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكون الفعل متعلق

العقاب لا ينافي العفو هذا في افعال العباد واما افعال الله تعالى

فحسنة بمعنى كونها صفة كمال فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين

يثبتان بالعقل اتفاقا واما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند

الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع وعندنا وعند المعتزلة

بالعقل لكن عند المعتزلة يثبتان بالعقل بمعنى ان العقل حاكم بالحسن و

القبح موجب للعلم بهما وعندنا يثبتان به بمعنى ان الحاكم هو الله تعالى

حواشي متعلقة صفحة ١٨٠

[illegible]

قوله ... متعلق العقاب بما يستحق العقاب
لا لان العقاب لازم على الله تعالى لا ان الله
تعالى مختار بين العفو والعقاب والله اعلم بالصواب
قوله وهذا اي آه جواب سؤال بجواز انه لما كان الحسن والقبح
في المعاني الثلاثة كما قال الشارح ... [illegible]
ولا يخفى ان الثواب في الآخرة لا استحقاق ... [illegible]
قوله وكذا اذا الحسن والقبح ... [illegible]

[illegible]

والعقل آلة العلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل الصحيح
وليس هذا عين المذهب الاشعري لان عندنا قد يعرفهما العقل
بخلق الله تعالى اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام واما
مع كسب وقد يعرفهما بالنبي عليه السلام كاكثر الاحكام الشرعية
المامور به نوعان حسن لمعنى في نفسه اي اتصف بالحسن لحسن
ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصف بالحسن لحسن ثبت
في غيره واعلم ان الحسن اما لمعنى ثبت في وضعه من غير نظر الى الواسطة
اولا يكون لمعنى في وضعه بل لامر اخر والاول هو القسم الاول والثاني
اما ان لا يكون ذلك الامر باختيار العبد او يكون والاول هو القسم
الثاني اعني قوله وما التحق بالواسطة والثاني اما ان يكون ذلك
الامر بحيث لا يحصل بعد حصول المامور به الا بفعل قصدي اولا
يكون كذلك بل يتأدى ذلك الامر بفعل المامور به والاول هو القسم
الثالث والثاني هو القسم الرابع وانما فرق بين ان يكون ذلك الامر
باختيار العبد وبين ان لا يكون باختيار العبد حتى جعل القسم الاخير
من هذين القسمين داخلا في الحسن لذاته دون الاول لان الواسطة

حواشی متعلقه صفحه ۱۸۲

ه قوله لحسنه
أي بأن يكون الحسن علة جعلية له
حقيقية أي جعل الأمر موجبا للحسن فضلا وكرما
قالوا بأن قيل أن حسن الشيء عبارة عن كون ذلك الشيء متعلقا
للثواب على العمل فيكون معنى كونه حسنا لعينه في نفسه كونه متعلقا
للثواب لمعنى في ذاته وهو باطل لأن الطاعات ليست بعلل موجبة
للثواب بل جعلها الله تعالى بفضله وكرمه ١٢ من
الدائر ه قوله أي القنعت بالحسن
حسن كونه من صيغ الصفات

مولوی صاحب زاده
وقف على الشيخ
مولوی صاحب زاده
صاحب حقی

ههنا لما ثبت بلا اختيار العبد بل بخلق الله تعالى كانت مضافة الى الله
تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصار هذا القسم حسنا
خالصا من العبد للرب تعالى بلا واسطة بخلاف القسم الاول
منهما لان الواسطة لما كانت باختيار العبد وجب اعتبارها
فكانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها والحاصل ان الواسطة
المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة الحسنة صورة ومعنى
فوجب اعتبارها بخلاف المضافة الى الله تعالى فانها تثبت بصنع
الله تعالى لا بصنع العبد فسقط اعتبارها وبقيت العبادة حسنة
من العبد للرب تعالى والى هذه الاقسام اشار بقوله والنوع الذي
حسن لمعنى في عينه نوعان احدهما ما كان المعنى الذي تصف به
المامور به بالحسن في وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال معلومة
واقوال وضعت للتعظيم اي تعظيم الله تعالى

والتعظيم حسن لمعنى ثابت فی نفسه هو الظاهر الا ان يكون التعظيم فی غير حينه ای فی غير وقت التعظيم كالصلوة فی الاوقات المكروهة او فی غير حاله ای التعظيم كالصلوة مع الحدث والجنابة و ثانيهما ما التحق بسبب الواسطة المراد بها ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه بما كان المعنى الموجب للحسن فی وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير فی الاول واشتهاء النفس فی الثانی وشرف المكان فی الثالث تضمنت اغناء عباد الله تعالى وقهر عدوه وتعظيم شعائره وكل واحد من هذه الامور حسنة فصارت الامور المذكورة حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى ثم ان الواسطة اما نفس حاجة الفقير وشهوة النفس وشرف المكان كما يفهم من قوله لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة الى الله تعالى لانه لا صنع للعبد فی نفس حاجة الفقير وشهوة النفس وشرف المكان واما اغناء الفقير وقهر النفس وتعظيم شعائره كما يفهم من قوله فان هذه الافعال تضمنت الخ وعلى كل تقدير اشكال اما على الاول فلان الواسطة

مايكون حسن الفعل لحسن والاحسن للحاجة والشهوة واما على الثاني فلان
اغناء الفقير وقهر النفس وزيارة البيت مما يحصل باختيار العبد و
الجواب عن الاول انا لا نسلم كون واسطة الحسن حسنة كيف وقد اعتبروا
الواسطة في حسن الجهاد كفر الكافر وهو ليس بحسن مع حسن الجهاد
وهذا كما ان الكلام يتصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا
يكون المعنى الاول متصفا بهما كما تقرر في موضعه والى هذا يشير قوله فان
هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير الخ لانه يعلم منه ان الواسطة هي
نفس الحاجة لكن يحصل بسببها حسن في الزكوة باعتبار ان ايتاء
الزكوة اغناء للفقير ودفع الحاجة حتى انه لو لم تكن للفقير حاجة لم تكن
للزكوة حسن وعن الثاني ان الاغناء متفرع على الحاجة وموقوف عليها
وكذلك القهر يتوقف على العداوة ولما لم يكن شيء منهما باختيار
العبد لم يجعل المتفرع عليهما كذلك وشرف البيت وكونه من شعائر
الله تعالى انما هو بجعل الله تعالى ولا يخفى ان في المتن اشارة اليه ايضا

ثم ان الزكوة في نفسها تنقيص المال وهو حرام فلا حسن لذاته و
الصوم اضرار بالنفس ومنع لها عما اباحه لها المنعم الحقيقي ولا خير فيه
من هذه الوجه والحج في نفسه قطع المسافة الى امكنة مخصوصة و
زيارة لها بمنزلة السفر للتجارة و زيارة الاماكن وهو كذلك وانما
جهة حسن هذه الامور ما ذكر وقال في التلويح الزكوة والصوم والحج كل
حسن لمعنى في نفسه لكن يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن
بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار
كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى
في نفسه انتهى واعترض عليه السيد الشريف في حواشيه بان هذا التحقيق
يقتضى ان لا يكون في هذا القسم حسن لا في نفسه وهو ظاهر ولا لغيره
لان حسن الواسطة اذا لم يعتبر وجعل في حكم العدم فالاولى ان لا يحسن
الغير بسببها والجواب عنه ان المراد

من عدم اعتبار حسن الغير ان حسن الغير لم يعتبر من حيث انه حسن
الغير بل جعل حسنه بواسطة عدم اعتبار ذلك الغير حسن نفس الشيء الشبيه
فانه راجع الى اعتبار نفس الغير حقيقة لا الى حسنه فلذا قال صاحب
التلويح فصار كأنه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن
في نفسه وحكم هذين النوعين اي الحسن لمعنى في نفسه والملتحق به واحد
وهو ان الواجب منه ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب بان يأتيه او باعتراض
ما يسقطه بعينه اي ما له اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض بخلاف
واجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء و
المراد بالواجب ما ثبت على الذمة بالسبب لا بالامر وان كان الكلام في بيان
حسن ما ثبت بالامر لان وجوب الاداء الثابت بالامر بعد ثبوته لا يسقط
لكن السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته
والذي حسن لمعنى في غيره نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذي حسنه به
بعده [illegible] كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في نفسه

تبريد الاعضاء وليس فيه حسن وانما حسن للصلوة المؤدية بفعل
على حدة وكذا السعي عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته
حسن انما حسن لاقامة الجمعة المؤدية بفعل غيره وثانيهما ما يحصل
المعنى الذي به حسنه بفعل المامور به اي باتيانه لا بفعل آخر كالصلوة
على الميت والجهاد واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن ليس لذات
صلوة الجنازة اذ هي بدون اسلام الميت عبث وانما صار حسنه بواسطة
اسلام الميت حتى لو لم يكن الميت مسلما كانت الصلوة قبيحة فحسنها
من جهة قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد في نفسه تعذيب عباد
الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن وانما صار حسنا بواسطة
كفر الكافر فانه لما صار عدو الله تعالى به ولاهله شرع الجهاد وحسن
لاجل كبت اعداء الله تعالى وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها
لما فيها من تعذيب عباد الله لكنها حسنة لاجل الزجر عن المعاصي
المفضية الى الفساد فكانت حسنة لغيرها والمعنى الذي شرع المامور
لاجله يحصل بنفس الفعل اي الاتيان بالمامور به فان قضاء حق الميت
وقهر اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد

واقامة الحد ومن غير توقف على فعل آخر ويمكن ان يقال ههنا

موافقا لما ذكر في الجهاد ان تعذيب العباد انما حسن في الحد بواسطة

نفس المعاصي فانه لما صار عاصيا بارتكابها شرع زجره حسن تعذيبه

بقي انه ليس كفر الكافر واسلام الميت مثلا مما يتأدى بنفس المامور به

وقد جعلا واسطة اللهم الا ان يقال ان الصلوة على الميت صارت

حسنة بواسطة اسلام الميت باعتبار ان من صلى تلك الصلوة ليصير

قاضيا حق الميت الثابت بسبب الاسلام فحسن الصلوة بواسطة

حسن قضاء حق الميت الثابت بواسطة اسلامه وكذا حكم نظيره

فتدبر وتذكر ان القسم الاول من هذين القسمين كامل في كونه حسنا

لغيره كالقسم الاول من القسمين الاولين كامل في كونه حسنا لعينه والقسم

الثاني من هذين القسمين في مقابلة القسم الثاني من القسمين الاولين

فانه حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه
بالحسن لعينه قال الشارح المحقق وانما اعتبرت الوسائط وهي اسلام
الميت وكفر الكافر وارتكاب ما هو منهي عنه ههنا دون الصوم و
نظيريه لانها وان كانت بتقدير الله تعالى ومشيته فهي تثبت باختيار
العبد وصنعه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت حسنة لمعنى
في غيرها وهذا يؤيد ما ذكرناه ويفهم منه ان فعل العبد اعم من ان
يكون فعل العابد وغيره وحكم هذين النوعين واحد ايضا كحكم
النوعين الاولين وهو بقاء الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوطه
اى سقوط الواجب بسقوط ذلك الغير حتى يسقط الوضوء عند سقوط
الصلوة في حالة الحيض مثلا وكذا السعي **فصل** في النهي النهي
في اللغة المنع وفي اصطلاح اهل الاصول قول القائل لغيره لا تفعل
على سبيل الاستعلاء ثم صيغته مترددة بين التحريم والكراهة والتحقير

وبيان العاقبة نحو قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
والدعاء واليأس نحو قوله تعالى لا تعتذروا اليوم والإرشاد والشفقة
كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير التحريم و
الكراهة بالاتفاق وهو اي النهي في صفة القبح ينقسم انقسام الامر
في صفة الحسن يعني كما يحصل بالامر للمامور به في صفة الحسن اقسام
اربعة كذلك يحصل بالنهي للمنهي عنه في صفة القبح اقسام اربعة و
يمكن ان يرجع الضمير الى المنهي عنه

ويراد بالامر المامور به ويؤيده قوله ما قبح لعينه وضعا كالكفر و

العبث هذا هو القسم الاول من اقسام النهي والقسم الثاني ههنا

ما التحق به اي بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا

كصلوة المحدث وبيع الحر وبيع المضامين والملاقيح فان الصلوة

وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع جعل اهلية العبد لها منحصرة

في حال الطهارة وكذا البيع وان كان في نفسه حسنة لما يتعلق به

المصالح الا ان الشرع جعل محله مالا متقوما فقط والحر ليس بمال

وكذا بيع المضامين وهي ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون

والملاقيح جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت و

الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال فصار بيع هذه الاشياء

كالعبث لحلوله في غير محله فالتحقت القبيح وضعا وحكم النهي فيهما

اي فيما قبح لعينه وما التحق به بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع

اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ما وما قبح

لمعنى في غيره وهو نوعان احدهما ما جاوره المعنى الموجب للقبح جمعا اي اجتماعا اي من حيث انهما اجتمعا معا من غير ان يصير ذلك المعنى وصفا لازما داخلا فيه ويتصور الانفكاك بينهما كالبيع وقت النداء فان النهي عن البيع فيه للاخلال بالسعي الى الجمعة وهو معنى مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه كالبيع حالة الذهاب الى الصلوة والاخلال بالسعي حين المكث بدون البيع وكذا النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة متعلق بشغل الارض اذ الشغل يوجد بدون الصلوة فهي بدونه وكذا النهي عن الوطي حالة الحيض متعلق باستعمال الاذى وهو معنى مجاور للوطي غير متصل به وصفا وحكمه اي حكم هذا النوع انه اي النوع يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء

موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتأدى الصلوة في
الارض المغصوبة لان القبح لما كان مجاورا غير متصل به وصفا لم
يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ووصفا فاوجب الكراهة دون
الفساد ولهذا اي ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا قلنا ان وطيها
اي وطي الزوج الثاني المطلقة بالثلث في حالة الحيض يحللها اي
يحلل وطيه اياها للزوج الاول فانه يعلم منه ان الوطي في تلك
الحالة لا يمنع حدوث الحل ويثبت به اي بالوطي في حالة الحيض
احصان الواطي حتى لو زنى بعد ذلك كان حده الرجم دون الجلد
والنوع الثاني ما يتصل به المعنى الموجب للقبح وصفا اي بحيث
صار وصفا له ولم يتصور الانفكاك عنه كالبيع الفاسد وصوم
يوم النحر فان البيع الفاسد كبيع الربوا قد وجد فيه ركن البيع من
اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله لكنه اتصل به ما يوجب القبح

على وجه صار وصفا له وهو اشتراط الفضل المزيل للمساواة المشروطة

لجواز البيع عند اتحاد الجنس فان الفضل اذا دخل فيه صار من حقوقه

فكان كوصف فباشتراطه لا يختل اصل المشروعية ولكن فات به

شرط الجواز فصار فاسدا وكذا الصوم يوم النحر حسن في نفسه لكنه

قبيح لمعنى متصل بالوقت وهو انه يوم ضيافة الله تعالى والوقت

داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت

بمنزلة الوصف له اذ لا يتصور انفكاكه عنه ولاجل صيرورة المعنى

الموجب للقبح بمنزلة الوصف ههنا كان اشد اتصالا به من القبح

في القسم الاول فاوجب فساد المشروع كما اوجب الكراهة في الاول

ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله والنهي اي النهي المطلق الخالي عن

قرينة دالة على كون المنهي عنه قبيحا لعينه او لغيره عن الافعال

الحسية يقع اي يحمل على القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا خلاف

والنهي عن الافعال الشرعية يقع على القسم الآخر وهو الذي

يكون المعنى متصلا به وصفا حتى بقي المنهي عنه مشروعا باصله

عندنا غير مشروع بوصفه وقال الشافعي في البابين اي الافعال الحسية

حواشي متعلقه صفحه ١٩٦

١٩٧

الاحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي

الحسيات كالزنا وصف كونه زنا والشرب منهيه لا

تحقق الا بالشرع فغيره المعلوم بما يكون له تحقق

الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة

اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجاز

ذلك الفعل في الاحكام مخصوصة كالصلاة بلا طهارة

الوارد على البيع فات وجد الفعل الحسي

والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان

[illegible]

والشرعية أنه أي النهي المطلق ينصرف إلى القسم الأول وهو القبيح

لعينه حتى لم يبق المنهي عنه مشروعاً أصلاً إلا بدليل يحتمل أن يكون

الاستثناء راجعاً إلى المذهبين في الصورتين أي النهي عن الفعل

الحسي يقع على القبيح لعينه عندنا إلا بدليل كالنهي عن قربان الحائض

وعن الشرعي يقع على القبيح لغيره ويدل على بقاء المشروعية إلا بدليل

كالنهي عن بيع المضامين وعند الشافعي كلاهما يدل على القبيح لعينه

وانتفاء المشروعية إلا بدليل كالنهي عن وطي الحائض والبيع وقت النداء

ويحتمل أن يكون راجعاً إلى المذهب الأخير وهو الظاهر لأن النهي في

اقتضاء القبح حقيقة يعني حقيقة النهي شرعاً أن يكون مقتضياً

للقبح في عين المنهي عنه كالأمر في اقتضاء الحسن فإن حقيقة الأمر شرعاً

ان يكون مقتضيا للحسن في عين المامور به فينصرف مطلقه اي مطلق
النهي الى الكامل منه اذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع
شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في
عين المنهي عنه كالامر فانه ينصرف مطلقه الى الكامل وهو الحسن
لعينه هذا ما تمسك به الشافعي وتحقيق المقام ان الشارع وضع
بعض افعال المكلفين لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع
للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل يبقى في تلك
المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا
للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع الشرعي
فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن
لا يحكم به لا يجعل قبيحا لعينه لثباته في الوضع الشرعي والقبح
الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه
فهو باطل وان دل الدليل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا
فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رح وباطل
عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل

عنده حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة يصح باصله لكن لا
يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح بوضعه كذا في التلويح
واعلم ان الصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل
مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عبارة عن موافقة امر الشارع
وجب القضاء اولم يجب فصلوة من ظن انه متطهر ولم يكن كذلك
صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر غير صحيحة عند الفقهاء لكونها
غير مسقطة للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد
سببا لترتب الثمرات المطلوبة عليه شرعا والبطلان في العبادات
عدم سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات تخلف الاحكام عنها
وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام والفساد يرادف
البطلان عند الشافعي وعندنا هو ما كان مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه وقد يطلق الصحة عندنا على مقابلة الفاسد كما يطلق

على مقابلة الباطل ولا يلزم الظهار على ان النهى عن التصرفات
الشرعية يقتضى دفع المشروعية فان الظهار تصرف منهى عنه وقد
انعقد سببا للكفارة التى هى عبادة لان كلامنا فى حكم مطلوب
شرعا كالملك تعلق ذلك الحكم بسبب مشروع له كالبيع اى كلامنا فى
النهى عن التصرفات الموضوعة لحكم مطلوب شرعا انه اى ذلك السبب
هل يبقى سببا لذلك الحكم وان يبقى الحكم المنوط به اى بذلك السبب
مشروعا مع وقوع النهى عليه اى على السبب ام لا يبقى والظهار ليس
بتصرف موضوع لحكم شرعى بل هو حرام فانه منكر من القول ووجوب
الكفارة جزاء لتلك الجريمة وثبوت وصف الحظر فى السبب لا يخرجه
عن كونه سببا صالحا لايجاب الجزاء بل يتحقق كما فى قتل العمد والى هذا
اشار بقوله واما ما هو جزاء شرعى زاجر عن الفعل الحرام فيعتمد حرمة
سببه اى يقتضيها كالقصاص

عبد البصير

ای کالقتل العمد الموجب للقصاص جزاء وثبوتہ وصفۃ الحظر لا یخرجہ
عن صلاحیتہ للایجاب ولنا علی ما قلنا من ان النہی لا بد لہ علی بطلان
الفعل الشرعی ویدل علی صحتہ ان النہی یراد بہ عدم الفعل ای یطلب بہ
عدم الفعل لان مراد اللہ تعالیٰ لا یتخلف عن ارادتہ ثم مضافا الی اختیار
العباد وکسبہم فیعتمد ای فیقتضی النہی التصور ای یتوقف صحتہ
علی تصور المنہی عنہ لیکون العبد مبتلا بین ان یکف عنہ ای عن
المنہی عنہ باختیارہ فیثاب علیہ ای علی کفہ عنہ وبین ان یفعلہ
باختیارہ فیعاقب علیہ وہذا ہو الحکم الاصلی فی النہی ای ما ذکر من
کون العدم مضافا الی اختیار العبد او کون المنہی عنہ متصور الوجود

٢٠٣

هو الحكم الحقيقي الاصلي فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم
بالنهي اي ثابت بسبب النهي للمنهي عنه يثبت اي الوصف او القبح
مقتضيا به اي بالنهي فقوله يثبت اما صفة وصف وخبر بعد خبر
لقوله اما القبح وقوله مقتضيا على صيغة المفعول حال عن ضمير
يثبت تحقيقا الحكم اي يثبت ذلك لاجل تحقيق النهي وهو طلب
الاعدام فلا يجوز تحقيقه اي اثبات القبح المقتضى على وجه يبطل به
اي بالقبح او بذلك الوجه ما اوجبه واقتضاه اي القبح وهو النهي بل
اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه الخ يجب العمل بالاصل وهو النهي في
موضعه اي موضع ورود النهي وذلك بابقاء مشروعيته ليبقى النهي
على حقيقته ويجب

العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان وهو اى قدر الامكان
ان يجعل القبح وصفا للمشروع اى يجعل القبح راجعا الى الصفة المشروع
المنهى عنه لا الى ذاته فيصير المنهى عنه مشروعا باصله اى باعتبار اصله
غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به بخلاف النسخ فانه باطل اصلا
ووصفا لانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه
الى بيت المقدس وحل الاخوات ولهذا لا يثاب على الامتناع في
المنسوخ ونظيره في الحسيات ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة
يثاب عليه لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع عنه
لان لا يجدها لا يثاب لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم ان
النهى كما يقتضى تصور المنهى عنه يقتضى قبحه ايضا فان امكن الجمع
بينهما وجب العمل به والا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع
بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن
الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح
جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجح جانب
التصور اولى هكذا حققه الشارح المحقق فيصير فاسدا لفوات

وصفه مثل الفاسد من الجواهر يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي ذاتها
وذهب لمعانها ولا تنافي بينهما اى بين المشروعية والقبح فالمشروع
يحتمل اي يقبل الفساد بالنهي مع بقاء المشروعية كالاحرام الفاسد
فان المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى على
احرامه لا يخرج به عن العهدة ويجب عليه القضاء في القابل لكن بقي
احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب
المحظور في هذا الاحرام فوجب اثباته اى اثبات كون المنهي عنه
مشروعا على هذا الوجه وهو بقاء المشروعية مع الفساد رعاية
لمنازل المشروعات بان ينزل الاصل وهو المقتضي في منزله والتبع
وهو المقتضى في منزله بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل ومحافظة
لحدودها وهو ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما
في المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه

الشافعی فان قیل تصور الفعل عند النهی کان لصحته فلا حاجة الی
بقائه مشروعا بعد ذلك قلنا ان النهی لاعدام المنهی عنه من قبل المنهی
فی المستقبل کالامر للایجاب فی المستقبل فلا بد من ان یکون متصورا فی
المستقبل لتحقق الانتهاء بالنهی کما فی الامر وذلك ببقاء المشروعیة
واعترض علی ما قلنا صاحب القواطع من اصحاب الشافعی ان وجود
فعل المشروع بامرین بفعل العبد وباطلاق الشارع فبالنهی امتنع الاطلاق
فلم یبق مشروعا لکن تصور الفعل من العبد باق علی حاله فیصح النهی عنه
بناء علیه مثلا العبد مامور بالصوم ولیس فی وسعه الا الامساك مع
النیة نهارا فاما صیرورته عبادة فباذن الشارع ففی یوم النحر لما زال
اذن الشارع لم یبق الصوم مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد
واجاب عنه الشارح المحقق بان النهی ورد عن مطلق الصوم فیحمل
علی حقیقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا یسمی صوما
حقیقة کالامساك مع النیة فی اللیل

واعترض عليه في التلويح بان حقيقة الصوم في الشرع الامساك
مع النية في النهار وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى
صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليه الثواب وجوابه
ان الصوم الواقع في غير يوم النحر عبارة عما ذكره واما الصوم الواقع
فيه فان كان عبارة عنه في الشرع يلزم ان يكون آتيا بالصوم حين
اتيانه بالامساك من الصبح الى الغروب مع النية فيلزم ان يكون له
وجود شرعيا فيكون مشروعا وان لم يكن عبارة عنه يلزم نسخه
فان النهي لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا والنهي يغاير
النسخ وعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء
مشروعيتها قلنا ان البيع اي بيع العبد مثلا بالخمر مشروع باصله
وهو وجود ركنه وهو مبادلة المال بالمال في محله وهو المبيع غير مشروع
بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره
الى وقت الحاجة والخمر كذلك لكنها غير متقومة فان المتقوم ما يجوز
الانتفاع بعينه او بمثله او بقيمته وليست الخمر كذلك لانه يجب
الاجتناب عنها ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فصلح الخمر ثمنا

من وجه وهو اعتبار كونها مالا دون وجه وهو اعتبار عدم كونها
متقومة وبهذا الاعتبار لا تصلح لكونها مبيعة لان المبيع اصل في البيع
والثمن تبع ولهذا ايضاف العقد الى المبيع والمقصود هو العين والثمن
وسيلة اليه فكان الثمن بمنزلة الوصف لتوقف على الاصل مثل توقف
الوصف على الموصوف فصار بيع العبد بالخمر مشروعا باصله غير
مشروع بوصفه وهو الثمن فصار البيع فاسدا للخلل الحاصل في الثمن
الذي هو بمنزلة الوصف لا باطلا اذ لا فساد في ركن البيع ولا فيما
هو المقصود من العقد وهو المبيع بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه باطل
لان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم وليست الخمر كذلك

فلا ينعقد العقد اصلا وكذلك اى مثل البيع بالخمر بيع الربوا غير
مشروع بوصفه وهو الفضل فى العوض لان ركن البيع وهو مبادلة
المال بالمال قد وجد فيه لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة
حاصل لا وصفها وهو كونها تامة او يقال الفضل امر زائد والزائد
فرع للمزيد عليه فكان كالوصف وكذلك اى مثل بيع الربوا البيع
بالشرط الفاسد وهو الشرط الذى لا يقتضيه العقد ويكون لاحد
المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق
فالشرط الفاسد فى معنى الربوا اى الفضل الخالى عن العوض فيكون
فاسدا لخلله فى وصفه لا فى اصله وكذلك اى مثل بيع الربوا
صوم يوم النحر وكذلك صوم يوم الفطر وايام التشريق فانه

عندنا مشروع باصله حتى يصح النذر به وهو اى اصل الصوم الامساك
لله تعالى ويعلم منه ان يكون مع النية في وقته وهو النهار وقد عرفت
شرعا وعقلا ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته غير
مشروع بوصفه وهو اى الوصف الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا
الوقت بالصوم والاعراض وصف لازم للصوم غير داخل في مفهومه الا
ترى ان الصوم يقوم بالوقت اى يوجد فيه لكونه معيار له ولا خلل فيه
اى في الوقت بنفسه لانه وقت كسائر الاوقات فلا يتعلق النهي بصوم
يوم النحر باعتبار نفس ذلك الوقت والنهي يتعلق بوصفه اى بوصف
الوقت وهو انه يوم عيد اى يوم ضيافة واتصل بالوقت كالمتصل
بالصوم لانه يقوم به فصار صوم يوم النحر فاسدا للخلل في الوصف لا
في الاصل ولهذا اى لمشروعية صوم يوم النحر باعتبار اصله يصح النذر
به عندنا لانه اى هذا النذر نذر بالطاعة من حيث ذات الصوم لانه كف
النفس عن الشهوة في هذا اليوم قربة بذاته وانما وصف المعصية
متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا لان ذكر الصوم ليس باعراض
عن الضيافة وانما الاعراض بفعل الصوم ولم يوجد من الناذر

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۱۰

قوله اي يوم ضيافة
جواب سوال بين الاول انه يلزم
النزاع في كلام المص من قوله وهو انه يوم عيد
ومن قوله وهو الاعراض عن الضيافة لانه يعلم من كلامه ان
الوصف يوم عيد وقال فيما سبق الوصف هو الاعراض عن الضيافة
والثاني انه لو سلم عدم النزاع المذكور فنقول ان تغير الوصف بجواز
وجوازه يوم عيد للصوم او الوصف بانه يوم لغير ويوم العيد قائم
بنفسه والنهي عنه هو الصوم في جميع الايام المنهية لانه يوم العيد
خاصة كما مر انفا بقوله وكذلك صوم الفطر وحاصل الجواب
ان عبارة المص محمول على المجاز وهو ذكر
الحال من يوم العيد وارادة

[illegible]

الاعراض عن الضيافة

[illegible]

كذا في شرح ١٢ من الحاشية

[illegible]

٢١٢

الا ذكر الصوم الذي هو قربة فلا يمنع صحة النذر والحاصل ان
للصوم جهتان جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار
الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم
يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة بخلاف ما لو قال
غدا والغد يوم النحر وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول ويمكن به
التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل ولا يمكن
التمييز به بين الجهتين ونظيره جواز بيع السمن الذائب الذي ماتت
الفارة فيها لامكان ايراد البيع على ما دون النجاسة ولا يجوز اكله
لاستحالة التمييز بينهما فاندفع بهذا ما يكاد يتوهم من انه لما كان الصوم
مشروعا باعتبار اصله جاز نذره باعتبار ذاته وان لم يجز باعتبار
وصفه ولما جاز نذره بهذا الاعتبار لا حاجة الى بيان التفرقة بين القول
والفعل باتصال المعصية وعدمه بل فرض اتصالها بالقول كان جواز

النذر باعتبار ذاته الصوم ثابتا ايضا وذلك لان اتصال المعصية مانع
عن النذر وذلك لاتصاله بالفعل لا في القول فلا بد من بيان التفرقة
ومما يجب التنبيه عليه انه ليس المراد بقولنا ان الصوم مثلا مشروع باصله
او حسن لذاته الحسن لذاته بالمعنى الذي مر في الفصل المتقدم بل المعنى
العام الشامل له ولغيره من اقسام حسن المامور به فاندفع المنافات
وقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه يريد ان
يبين التفرقة بين صوم يوم النحر وبين الصلوة في الوقتين المخصوصين
كما سيظهر لك مما سيأتي والدلوك الزوال والغروب وهذان
الوقتان ووقت الطلوع يكره الصلوة فيها ومشروعة باصلها لان
هذه الاوقات صالحة لظرفية الصلوة كسائر الاوقات لكنها فاسدة
بوصفها وهو اي الفساد من حيث الوصف انه اي كل واحد من

٢١٣

وقت طلوعها ودلوكها منسوب الى الشيطان كما جاءت به اى بكونه
منسوبا اليه السنة وهى ان النبى عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع
الشمس وقال عليه السلام انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان
يزينها فى عين من يعبدها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت فارقها
فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت
الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فى هذه الاوقات
هذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان وقرناه ناحيتا راسه ثم انه يمكن
ان يحمل الكلام على الحقيقة وان يحمل على التمثيل لتسلطه على عبدة
الشمس وتحريكه اياهم على عبادتها فى هذه الاوقات ولما كانت
هذه الاوقات فى حق الصلوة كيوم النحر فى حق الصوم الحال ان الصلوة
فى هذه الاوقات مكروهة لا فاسدة اشار الى وجه الفرق بقوله الا
ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه اى الوقت ظرفها ولا تاثير

للظرف في ايجاد المظروف فلا يكون فساده مؤثرا فيها لانه مجاور
لها بمنزلة الصلوة في الارض المغصوبة لا معيارها اى للصلوة كما
كان يوم النحر معيار الصوم وللمعيار خصوصية لما وقع فيه اقوى
من الظرف لما وقع فيه كما سيظهر لك وكما ورد عليه ان فساد الظرف
لما لم يؤثر في فساد المظروف كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانه
حتى يتادى به الكامل قال وهو اى وقت الصلوة سببها اى الصلوة
فصارت الصلوة فيه اى في وقتها ناقصة لا فاسدة لان فساد السبب
يؤثر في فساد المسبب لا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر في النقصان
لا في الفساد بخلاف الصلوة في الارض المغصوبة فان المكان ليس
بسبب لها ولا وصف لها فلا يؤثر في الفساد ولا في النقصان بل يوجب
الكراهة وهي لا تمنع اداء الواجب فقيل لا يتادى بها اى بالصلوة في
هذه الاوقات الواجب الكامل اى الفائت كما مر تفصيله وتضمن اه

النفل الذي شرع في هذه الاوقات بالشروع حتى لو شرع فيها ثم
قطعها وجب عليه القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت كامل فان
قضاها في وقت مكروه اجزاه مع الاساءة والتفريع الاول باعتبار
تحقق النقصان والثاني باعتبار الصيانة عن البطلان وهذا بخلاف
الصوم فان الصوم يقوم بالوقت ويعرف بالتشديد اي الصوم
اي بالوقت فكان داخلا في ماهيته حتى يقال الصوم هو الامساك عن
المفطرات الثلث نهارا مع النية ويقرء بالتخفيف اي يعرف مقداره
بالوقت حتى يزيد بزيادته وينقص بنقصانه فازداد الاثر اي اثر
فساد الوقت في الصوم فصار اي الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع
الاثر اي ان الصلوة ممكنة الاداء بذلك الشروع بلا كراهة بان يصبر حتى
تبيض الشمس ولا كذلك الصوم والحاصل ان اتصال القبح بالشروع

على ثلث مراتب كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد لانه بطريق الاتصاف والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة والناقص في الصلوة في الارض المغصوبة وعلى هذه الدرجات تختلف الثمرات المطلوبة فان الصوم في يوم النحر لا يجب تمامه بل يجب نقضه فان نقضه لا يجب القضاء ولو شرع في النفل في هذه الاوقات يجب عليه اتمامه ولو افسده يجب عليه قضاؤه والصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء يقتضي كراهة ويتادى الفائت الكامل فيهما لا في الاوقات المكروهة فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتادى به الكامل كما يتادى بالصلوة في الارض المغصوبة قلنا ان النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل

بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان
الوصف داخل تحت الامر وان كانت كافرة يجوز وان تمكن فيها نقصان
بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن
اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه
يمنع الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر
ففواتها لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان
المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا بالاخبار الاحاد
التي لا يزاد بها على الكتاب فهو يوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا يجبر
بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا المكان في الصلوة لم يدخل في الامر
فلا ينقص المامور به بنقصانه ولا يلزم النكاح بغير شهود اي لا يلزم
النكاح على الاصل المذكور وهو بقاء المشروعية للنهي عنه ووجه
اللزوم ان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه لانه

اى النكاح بغير الشهود منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان

خبرا عن عدم النكاح الشرعي موجبا لانتفائه ضرورة صدق الخبر

فكان النكاح بغير الشهود نسخا اى منسوخا فكان قوله عليه السلام

نسخا اى ناسخا للنكاح المذكور لا نهيا عنه ولان النكاح شرع

للملك ضروري لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء

على الحرة لكنه شرع ضرورة لبقاء النسل ولان الشهوة تدعو الى السفاح

وفيه من الفساد ما لا يخفى لا ينفصل عن الحل صفته لقوله للملك

ضروري اى لا ينفصل ذلك الملك الضروري عن حل الاستمتاع

ای لا یغائر الملك الضروری للحل ولا ینفك عنه واذا لم ینفصل

الملك عن الحل كان مستلزما له فكان النكاح مشروعا للحل والتحریم

الحاصل بالنهی یضاده ای الحل الذی شرع النكاح لاجله او لاجل ما

یستلزمه فاذا انتفی الحل بالنهی انتفی النكاح الذی شرع لاجله لان

الاسباب الشرعیة انما تراد لاحكامها لا لذاتها وهذا الكلام علی تقدیر

تسلیم ان یكون قوله علیه السلام نهیا وحاصله ان علی تقدیر كونه نهیا

یجب صرفه الی النفی ولا یمكن القول ببقاء المشروعیة بل یوجب بطلان

النكاح اذ النكاح موضوع للحل والنهی یوجب الحرمة فلما انفك عنه

ما وضع له وهو الحل لاجل الحرمة الحاصلة بالنهی یكون باطلا بخلاف

البيع فانه يمكن القول فيه ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي
لانه اي البيع شرع لملك العين والحل فيه اي في البيع تابع والتابع
غير المتبوع وينفك عنه فامكن العمل بحقيقة النهي لان التحريم
لا يضاد الملك بل الحل والحل في ملك اليمين تابع ومنفك عنه
فبفوات التبع عند وجود ضده لا يلزم فوات الاصل الا يرى انه
اي ملك العين شرع في موضع الحرمة اي حرمة الوطي وشرع فيما لا
يحتمل الحل اصلا لا حالا ولا استقبالا كالامة المجوسية مثال الاول
والعبيد والبهائم مثال الثاني ولو كان الحل مقصودا في ملك اليمين كالنكاح
لم يشرع البيع في هذه الصور ولما فرغ عن جواب الايراد على ان
النهي عن التصرف الشرعي يوجب بقاء المشروعية اشار الى دفع ما يرد
على ان النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية اصلا
وتقرير الايراد ان الغصب فعل حسي منهي عنه بقوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل ثم جعل مشروعا سببا للملك المغصوب حين
اداء الضمان وتقرير دفعه يظهر من قوله ولا يقال في الغصب بانه
اي الغصب يثبت الملك اي ملك الغاصب في المغصوب مقصودا بل

اي بالغصب كما يثبت ذلك مقصودا بالبيع بل يثبت الملك للغاصب
فيه شرطا لحكم شرعي وهو اي الحكم الشرعي تقرير الضمان على الغاصب و
انما يثبت شرطا له لانه اي الضمان شرع جبرا للحق الفائت فيعتمد
الضمان الفوات اي فوات ملك المغصوب عن المالك لئلا يجتمع البدل
والمبدل منه في ملك شخص واحد فلا بد من القول بان المغصوب يخرج
من ملك المالك ويدخل في ملك الغاصب عند اداء الضمان ولما
جعل الملك شرطا لحكم شرعي وشرط الحكم تابع له اي للحكم لانه يثبت
لتصحيح الغير لا ان يثبت مقصودا بنفسه فقد صار ثبوت الملك
للغاصب حسنا بحسنه اي بحسن الحكم وتحقيقه ان سبب الملك
هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا منه بل من حيث كونه
شرطا لحكم الشرعي وهو وجوب الضمان وما ثبت شرطا له يكون
حسنا بحسنه وان قبح في نفسه وبهذا ظهر جواب ما قيل لو كان

ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا
للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب لم يسلم
الكسب له لانه ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان وتقرره
على الغاصب بل المراد ان السبب هو الغصب لكن بالحيثية المذكورة فان
قيل ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل
من ملكه قلنا يخرج عن ملكه تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في
ملك الغاصب رعاية لحق المدبر وهو استحقاق الحرية وذا
كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه ولا
يحكم في جميع الصور بذلك لان الاصل في الاموال المملوكية وان
الغرم بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة كما في المدبر وكذلك
اي مثل الغصب ورودا ودفعا الزنا اما ورودا فلانه فعل حسي
منهي عنه مع انه سبب لحرمة المصاهرة التي هي نعمة والنعمة
لا تنال الا بسبب مشروع واما دفعا فلان الزنا لا يوجب الحرمة

٢٢٣

للصاهرة اصلا بنفسه بل انما هو اي الزنا موجب للحرمة لاجل انه سبب
للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات و
الكرامات وتوضيحه ان ماء الرجل والمرءة يصير شيئا واحدا في الرحم
وذلك الشئ الواحد من حيث انه واحد جزء لكل واحد منهما اذ هو
مضاف اليهما بكماله وهذه البعضية توجب اختلاط بعض الرجل
ببعض المرءة كما يوجب البعضية لاصولهما والاستمتاع بالبعض حرام
لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا ان الحرمة تركت في حق الواطي و
الموطوءة للتناسل وفي حق الاجداد والجدات وفي حق اصول المرءة و
اصول الرجل لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد والحاصل
ان الفعل الحسي من حيث انه زنا لا يصلح سببا للكرامة وانما هو سبب لها
من حيث انه حرث للولد كالوطي الحلال وهو مباح وليس الزنا من حيث
انه زنا محظور من وجه مباحا من وجه آخر والا لما وجب عليه الحد بل الزنا
من حيث انه زنا محظور من كل وجه ومن حيث انه سبب البعضية ليس بمحظور
فتحقق الكرامة ثم انه اقيم الوطي الذي هو سبب ظاهر مقام الولد لتعذر الوقوف
على العلوق والمراد بالحرمات الحرمات الاربع وهي حرمة امهات المرءة وحرمة

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۲۴

۲۲۵

ط

بواسطة الولد

والمراد ثابت بينهما من وجه

دون وجه بل لا نفس مستقلة لم يكن جزء

من الابوين حسا ومن حيث ارتفع من بابهما كان جزء

بينهما ۱۲ [illegible] ان البعضية [illegible] معتبرة في حق الاقارب

للتناسل [illegible] اعتبارها امر ضعيف ومعتبرة في حق الاوسطلى

ان البعضية الحقيقية لا الجزء بين آدم عليه السلام وحوا رض

في علت للتناسل مع [illegible] جزء منه حقيقة والجزئية بين آدم

عليه السلام [illegible] لعدم الضرورة في حقها ۱۲

صاحبزادہ محمد عمر

[illegible]

مولوی عبد الله

[illegible]

بناتها على الرجل وحرمة اباءه وابناءه على المرءة ولا عصيان فيه
اي في الولد بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان فيه بالنظر الى
حقوق العباد لانه مخلوق بصنع الله تعالى ولا عيب فيه ثم تتعدى
الحرمات منه اي من الولد الى اطرافه اي اطراف الولد اي طرفيه
من الاب والام لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى منه
الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطى وابناءه لا تتعدى منها الا الى الام
كذا في الشرح وتتعدى اي ايجاب الحرمة الى اسباب الولد اي يوجب
الولد حرمة المصاهرة اولا ثم يتعدى ايجاب الحرمة منه الى اسبابه

كالوطي ويقال الولد سبب لحرمة المصاهرة ثم ينتقل سببيته منه الى
اسبابه والاحتمالان مبنيان على احتمال الصيغة من التذكير والتانيث
ومما قام مقام غيره ويعمل بالخلفية انما يعمل بعلة الاصل اي بالمعنى الذي
يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه فالوطي مثلا لما جعل موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر الحرمة الثابتة لنفسه لان
المعتبر في الخلف صفات الاصل لا صفات نفسه الا يرى ان التراب
مع تلويثه بنفسه لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا اشارة الى علة
الاصل وسقط عنه وصف التراب وهو التلويث اي لم يلتفت
اليه لان التراب ح يعمل عمل الماء بالخلافة فكذلك ههنا يهدر وصف
الزنا بالحرمة متعلق بالوصف اي يهدر حرمة الزنا التي هي وصف الزنا
من حيث ذاته لقيامه اي الزنا مقام ما لا يوصف بذلك اي بوصف
الحرمة وهو الولد في حق ايجاب حرمة المصاهرة متعلق بقوله يهدر

اي يهدر وصف الحرمة للزنا في حق ايجاب حرمة المصاهرة التي هي
نعمة لانه يعمل بخلافة الولد ولا عدوان فيه فبخلافته يكون الزنا موجبا
لحرمة المصاهرة ويهدر حرمته في حق ايجابها لا في حق غيره من سقوط
الحد **فصل** في حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه
اي من المامور به والمنهي عنه فان طلب الفعل في قولك تحرك منسوب
الى التحرك وضده السكون وطلب الامتناع في قولك لا تسكن
منسوب الى السكون وضده التحرك اختلف العلماء في ذلك اي في
حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه وليس الخلاف في المفهومين
للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في
اللفظين للقطع بتخالف صيغتي الامر والنهي وانما الخلاف في ان
الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له ام لا فقيل
انه ليس نفس النهي عن ضده ولا يتضمنه عقلا وقيل نفسه

٢٢٩

وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن ضده

فمنهم من زعم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد

تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعل نهيا عن

الضد تحريما دون الندب ومنهم من قال خص الحكم بما اذا اتحد

الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون

نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك والمختار اي عند المص

والقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام

ومن تابعهم من المتاخرين ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده

اي النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان

طلب الوجود بالامر يقتضي طلب انتفاء ضده والضرورة يندفع

باثباة الكراهية فلا يثبت الحرمة فيثبت انه يقتضي كراهة الضد لان
يكون الامر بالشئ موجبا له اي لما ذكر من حرمة ضده كما ذهب اليه جماعة
قالوا لما لم يمكن جعل الامر نهيا صيغة وبالعكس جعل كل واحد منهما
موجبا في ضد ما اضيف اليه ضده ما اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق
حكمه كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه
دون صيغته او دليلا عليه اي ليس الامر بالشئ دليلا على حرمة ضده كما
ذهب اليه البعض الآخر قالوا لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد و
لم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة
تدل عليها وان لم تكن من موجباتها كالنهي عن التافيف يدل على
حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التافيف لانه اي الامر
بالشئ ساكت عن غيره ولما توهم من سكوته عن الغير عدم ثبوت الحرمة
والكراهة فيه استدركه بقوله لكنه اي الامر يثبت به حرمة الضد ضرورة
حكم الامر لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده كما علمت في الثابت
بهذا الطريق اي بطريق الضرورة يكون ثابتا بطريق الاقتضاء دون
الدلالة وقد عرفت ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا يثبت الحرمة

هذا اذا لم يكن الاشتغال بالضد مفوتا له ولا يحرم بالنظر الى التفويت

ثم انه ليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح

المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق

الضرورة غير مقصودة كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان

شبيها به وفائدة هذا الاصل الذي ذكر من ان الامر بالشئ يقتضي كراهة

الضد ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لانه لم يوضع له لم يعتبر

تحريم الضد الا من حيث انه اي الضد يفوت الامر اي المامور به يعني اذا

ادى الاشتغال به الى تفويت المامور به فيحرم لان تفويت المامور به

حرام فاذا لم يفوته اي اذا لم يفوت الاشتغال به المامور به كان الضد
مكروها لا حراما كالامر بالقيام اي في الصلوة ليس بنهي عن القعود قصدا
حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بالقعود لانه لم يفت به ما هو
الواجب بالامر لكنه اي القعود يكره لان الامر بالقيام يقتضي كراهة
القعود لان مشابهة المنهي عنه يوجب الكراهة كما ان مشابهة المامور به
يوجب الندب او كونه سنة وعلى هذا القول وهو ان الامر يقتضي كراهة
الضد يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اي ضد المنهي عنه اثبات
السنة تكون تلك السنة في القوة كالواجب وفي التشبيه اشارة الى
ان قوتها دون قوة الواجب كما ان الكراهة ادنى من الحرمة وليس المراد

من السنة مصطلح الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد بها ما لا يكون قريبا الى الواجب
وانما قال يحتمل لانه ليس هذا القول بمنصوص عليه عن السلف ولكن
القياس يقتضي ذلك قال القاضي الامام ابو زيد ثم اقف على اقوال الناس
في حكم النهي على الاقتضاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد
الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر و
لهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن
لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من
الكعبين كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط
صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا الامر سنية
لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط

فصل في بيان اسباب الشرائع اي الطرق

التي تعرف بها المشروعات وتثبت بها اعلم ان عامة اصحابنا والمتكلمين و
بعض الشافعية ذهبوا الى ان لاحكام الشرع اسبابا يضاف اليها وان كان
الموجب في الشارع في الحقيقة هو الله تعالى لا غير وذهب البعض الى نفيها
وانكر الاسباب مطلقا لان صفة الايجاب مختصة به تعالى ولا يجوز اضافته
الى غيره وذهب الاشعرية الى ان للعقوبات وحقوق العباد اسبابا يضاف
اليها دون العبادات لان العبادات واجبة لله تعالى على الخصوص فيضاف
اليه واما العقوبات فلكونها الجزية الافعال تضاف اليها تغليظا وكذا
المعاملات لحصولها بكسب العباد والكل ضعيف اما الذي اورده المنكرون
فبالمنع ان اريد بالاختصاص عدم جواز الاضافة مطلقا لانه كثيرا ما يضاف
الى غير الله تعالى وبعدم اثباته لدعواه ان اريد بالاختصاص عدم
جواز الاضافة على الحقيقة واما الذي اورده الفرقة الفارقة فلانه
تحكم كما سيظهر لك من قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى
وصفاته وفروعه وهي الاحكام مشروعة ثابتة في الشرع باسباب
جعلها الشرع اي الشارع وفي اسناد الجعل الى الشرع مع ان المسند اليه
في الحقيقة هو الشارع ايماء الى ان هذا الاسناد شائع ذائع مع انه

۲۳۴

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۳۴

[illegible]

مولوی عزیز اللہ سلمہ

[illegible]

۲۳۵

[illegible]

صاحبزادہ رحمۃ اللہ تعالیٰ

اسناد الى غير الشارع فكذا الاسناد الى الاسباب اى اسبابها اى للاصول
والفروع كالحج بالبيت اى كما جعل وجوب الحج متعلقا بالبيت فان
الكعبة سبب لوجوب الحج قال الله تعالى وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ و
الاضافة دليل السببية واما وقته فشرط جواز الاداء وليس بسبب لانه
لا ينسب اليه وجعل وجوب الصوم متعلقا بالشهر فيكون شهر رمضان
سببه لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره واليه ذهب المتاخرون واختلفوا
فى ان الليالى كالايام فى السببية اولا والى الاول ذهب الامام السرخسى
والى الثانى ذهب القاضى ابو زيد وفخر الاسلام وجعل وجوب الصلوة

متعلقا باوقاتها فيتكون سبب وجوبها لانها تنسب اليها وتتكرر وجوبها
بتكررها وجعل وجوب العقوبات متعلقا باسبابها اى الجنايات التى
تضاف هى اليها مثل حد الزنا وحد السرقة وجعل وجوب الكفارات التى
هى دائرة بين العبادة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق
ولانها تكفر الذنوب فى الكفارة انما يكون بالعبادة وبين العقوبة لكونها
جزاء لفعل محظور والعقوبة كذلك متعلقا بما تضاف الكفارة اليه اى
جعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذى تصلح اضافة ذلك الامر الدائر
بين الامرين المذكورين اليه وبين ذلك السبب بقوله من سبب متردد اى
دائر بين الحظر والاباحة فتضاف العبادات الى الاباحة والعقوبة الى
الحظر ليكون الاثر على وفق المؤثر كالقتل الخطاء واما الافطار عمدا فهو

وان كان بالزنا او شرب الخمر فجهة الاباحة من حيث انه يلاقي فعل
نفسه الذي هو مملوك له وليس لخصوصية الزنا وشرب الخمر دخل في
الكفارة فلو زنى ناسيا الصوم لا يجب الكفارة فاعتبرا من حيث
انهما فعلان مفطران وجعل المعاملات مشروعة بتعلق البقاء اي بقاء
العالم والنفس والجنس المقدور اي المحكوم من الله تعالى بتعاطيها اي
بمباشرة المعاملات الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق
اي سبب شرعية المعاملات هو تعلق بقاء العالم والنفس والجنس المحكوم
من الله تعالى بمباشرتها ثم ان ههنا امرين البقاء والافتقار الى المعاملات و
امرين آخرين نفس المعاملات وشرعيتها واول الامرين الآخرين سبب للاول
الاول من الاولين وثاني الآخرين مسبب لثاني الاولين فلا اشكال قالوا
في بيان ذلك ان الله تعالى قدر بقاء العالم الى القيمة وهو انما يكون ببقاء

الجنس والنفس فبقاء الجنس بالتناسل وطريقه النكاح وايجاب
مؤنة الولد على الوالد اذ ليس للام قوة الاكتساب غالبا وبقاء
النفس باصابة المال لبعضهم من بعض لان كل واحد لا يملك ما يحتاج اليه
وطريقه التجارة وانما لم نقدر الوجوب ههنا كما قدرنا في اخواتها اذ
لا وجوب في نفس المعاملات من حيث هي بل يجب بها المال ويمكن
ان يقدر الوجوب ويقال وجوب المعاملات متعلق بكذا باعتبار
ملاحظة استلزام عدمها لعدم البقاء فلما اوجب ترك المعاملات عدم
البقاء تجب المعاملات التي يحصل بها البقاء فان من علم انه لو لم يشتري
الطعام بالثمن الذي عنده يهلك وجب عليه اشتراؤه هذا وجعل
وجوب الايمان بالله تعالى وصفاته متعلقا بالآيات الدالة على حدوث
العالم المراد بالآيات الدالة عليه علاماته

٢٢٩

من كون الاجسام غير خالية عن الحركة والسكون وكلاهما في معرض
الزوال فلا يكونان قديمين لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا لم يكونا
قديمين فمعروضهما الذي لا يخلو عنهما لا يكون قديما ولا يلزم خلوه عنهما
وهو خلاف المفروض ووجود الحركات بمعنى لا بداية لها على ما ذهب اليه
الفلاسفة يبطله برهان التطبيق على ما بين في الكلام واذا ثبت حدوث العالم ثبت
وجود الصانع ولما كان العالم عبارة عن جملة الممكنات كان صانعها
خارجا عنها فلا محالة يكون واجب الوجود ووجوب الوجود
يستتبع جميع الصفات الكمالية على ما تقرر واليه اشار عمر رض البعرة
تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز
السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير وقال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فالسماء ذات ابراج والارض
ذات فجاج كيف لا يدلان على اللطيف الخبير وانما الامر لالزام اداء
ما وجب علينا سببه رد لما قيل ان سبب الوجوب هو الخطاب لانه
لا يستفاد الا من الامر ولما قيل انه لما ثبت الوجوب بالاسباب
فما فائدة الامر كالبيع بالثمن المؤجل فانه يجب به الثمن في ذمة

في ان نفس الوجوب منفصل عن وجوب الاداء ١٢

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۴۰

۲۴۲

[illegible]

الا ناقصة كانت
كالزائدة فح لا تكون الزائدة زائدة
وان ناقصة ناقصة وهذا خلاف المفروض هكذا ايضا و
ان لم يكن كذلك فتصير في الزائدة بالوجه في الا ناقصة فتنقطع
الا ناقصة وتتناهى فيلزم من تناهيها تناهي الزائدة لزيادتها على الا ناقصة
بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه لا يكون الا متناه بالضرورة فيلزم
من فرض وجود الامر الغير المتناهي تناهيها فكانت الحركات متناهية والنهاية
امارة الحدوث فاذا اسم وهنا والتي عدة ان كل شيء اذا نشأ من فرض
وجوده وجود نقيضه يكون باطلا وفرض نقيضه يكون حقا فيكون وجود
الامور الغير المتناهية باطلا وتناهيها حقا واعترض
عليه من جانب الفلاسفة بان وجود

[illegible]

صاحبزادہ

المشتري ولا يجب عليه اداؤه ثم اذا يطالب بالاداء يلزمه الاداء

فكذا يجب الصلوة بدخول الوقت ثم يلزمه الاداء بالخطاب وقد مرّ ما

يتعلق بهذا المقام ودلالة على دليل هذا الاصل وهو ان الوجوب بالسبب

ووجوب الاداء بالامر اجماعهم اي اجماع فقهائنا على وجوب الصلوة

على من لا يصلح الخطاب مثل النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد

الاغماء والجنون على يوم وليلة ولهذا يجب القضاء عليهم فثبت ان

الوجوب بالوقت دون الخطاب ثم لما ثبت ان الاحكام متعلقة

بالاسباب شرع في بيان اماراتها فقال وانما يعرف السبب اي كونه

سبب الشيء بنسبة الحكم اي اضافة الحكم اليه مثل صلوة الظهر وحد

الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اے تعلق الحكم بالسبب بانه لا يوجد

بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشئ الى الشئ ان يكون

المضاف اليه سببا للمضاف وذلك لان الاصل في الاضافة ان

يكون الى اخص الاشياء به ليحصل التميز واخص الاشياء الى الحكم هو

السبب لانه ثابت به وانما يضاف الى الشرط مجازا لان الحكم لما وجد

عنده شابه العلة فجاز الاضافة اليه مجازا والاعتبار للحقيقة بلا مانع

وكذا اى مثل الاضافة الى الشئ ملازمة الشئ للشئ في الدلالة على

السببية فانه اذا لازم الحكم للشئ فتكرر الحكم بتكرره اے الشئ دل

تكرره بتكرره على انه اے الحكم يضاف اليه اى الى الشئ لانه حادث به

وحدوثه به دليل على انه سببه ولما فرغ من بيان الامارات شرع

في بيان ما يترجح به احد الشيئين اللذين اشتركا في امارة وحكم

بسببيته دون الآخر فقال في صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سببا
والفطر شرطا مع وجود الاضافة اي اضافة الصدقة اليهما اي الى
الرأس والفطر مع ان الشافعي جعل الوقت سببا لان وصف المؤنة
التي اشير اليها في الحديث قال عليه السلام ادوا عمن تمونون اي تحملون
هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم يرجح الرأس في كونه سببا لان
الاصل في وجوب المؤنة هو الرأس دون الوقت اذ الرأس هو المحتاج
الى المؤنة دونه والمؤنة للشيء سبب لبقائه وذلك في الرأس دون الوقت
وتكرر الوجوب اي وجوب الصدقة بتكرر الفطر مع اتحاد الرأس
لا يدل على سببية الوقت بل تكرر الوجوب بسبب تكرر الرأس تقديرا
فان الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة المتجددة كان الرأس متجددا
تقديرا بتجددها فيكون ذلك بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر
الحول مع ان سبب وجوبها النصاب بوصف النماء وهو غير متكرر
حقيقة وذلك لان الوصف الذي لاجله

لہ لاجل ذلك الوصف كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضي
الزمان حكما كما ان النماء الذي لاجله كان المال الذي النصاب سببا لوجوب
الزكوة وذلك الوصف وهو النماء يتجدد تقديرا بتجدد الحول فيصير
السبب الموصوف بذلك الوصف سبب تجدد الوصف بمنزلة
المتجدد بنفسه فكما ان النصاب الموصوف بالنماء يعتبر متجددا
باعتبار تجدد الوصف حتى تكرر الوجوب في نصاب واحد كذلك
صدقة الفطر يتكرر وجوبها في راس واحد حقيقة متكرر حكما وعلى
هذا اي على الاصل الذي ذكرناه من ان السبب يتجدد بتجدد الوصف
تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهي الارض النامية كما ان
سبب وجوب الزكوة المال النامي ويدل على سببية الارض النامية
اضافة العشر والخراج اليها وعلى اعتبار صفة النماء ان العشر اسم
لجزء من المال فلا يمكن ايجاده بدون النماء ولهذا اعتبر النماء في العشر
حقيقة بالخارج والخراج يسقط اذا اصطلم الزرع افة ولم يبق من
السنة ما يمكن استغلال الارض فيه فدل على اعتبار النماء التقديري
في الخراج دون العشر ثم في الخراج اعتبر النماء التقديري بالتمكن من

٢٤٥

الزراعة لانه من غير الجنس الخارج فلا حاجة الى تعليقه بالنماء الحقيقي
رعاية لجانب المقابلة ولهذا ما قال وفي الخراج اعتبر النماء حكما بالتمكن
من الزراعة والحاصل ان كل واحد من العشر والخراج يتكرر بتكرر النماء
مع اتحاد الارض لكنها تصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذا
الراس في صدقة الفطر **فصل في العزيمة والرخصة** العزيمة في اللغة القصد
المؤكد والرخصة في اللغة اليسر والسهولة والعزيمة في احكام الشرع اسم
لما اي لحكم هو اصل منها اي من الاحكام والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات
الشارع غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها والرخصة اسم لما اي
لحكم مبني على عذر العباد كاباحة الافطار بالسفر والمرض والعزيمة

۲۴۷

اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل لانه اما ان يكفر جاحده
اولا والاول هو الفرض والثانی اما ان يعاقب بتركه اولا والاول
هو الواجب والثانی اما ان يستحق تاركه الملامة اولا والاول هو
السنة والا فهو النفل وقيل ان فعل المكلف اما ان يترجح جانب فعله
او تركه اولا يترجح والاول اما ان يكفر جاحده فهو الفرض والا فاما
ان يتعلق العقاب بتركه فهو الواجب والا فاما ان يكون ظاهرا واظب
النبی عليه السلام فهو السنة المشهورة اولا فهو النفل والتطوع والمندوب
والثانی اما ان يتعلق العقاب باتيانه فهو الحرام اولا فهو المكروه
والثالث هو المباح والمشهور ان الاقسام خمسة الوجوب و
الندب والاباحة والحرمة والكراهة لانه اما ان يعاقب
بالنار على تركه او فعله اولا يعاقب على احدهما والاول الوجوب
وهو يشتمل الفرض ايضا والثانی الحرمة واما ما لا يعاقب على
احدهما فان تساوی فيه الفعل والترك فهو المباح او يترجح فعله على
تركه فهو الندب وبالعكس فهو الكراهة ثم الكراهة اما كراهة
تنزيه ان كان المكروه الى الحل اقرب وتحريم ان كان الى الحرمة

اقرب ولا يعاقب لفاعل في الاول ويعاقب في الثاني لكن لا بالنار

بل يستحق محذورا فالاقسام في الحقيقة سبعة وفي النظم خمسة وقيل

لكل واحد منها طرفان فعل وترك فيزيد الاقسام بهذا الاعتبار لا محالة

فالفرض في اللغة القطع والتقدير وفي الاصطلاح ما ثبت

لزومه بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان وحكمه اي الاثر الثابت بالفرض

اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي يحصل العلم القطعي به

اعتقاد حقيقة وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك
العمل به يكون فاسقا حتى يكفر جاحده بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر
من كفره اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل
قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان جائز اللغة كذا في الشرح ويفسق
تاركه اي تارك الفرض بلا عذر متعلق بالتارك والواجب ماخوذ من
الوجبة وهي السقوط سمي به لسقوطه في اثبات العلم القطعي او من
الوجوب بمعنى اللزوم لان العمل به لازم وهذا اقرب وفي الشريعة ما
ثبت وجوبه اي لزومه بدليل فيه شبهة وحكمه اي الواجب اللزوم
عملا بالبدن فيجب اقامته مثل اقامة الفرض لا علما على اليقين حتى
لا يكفر جاحده لانتفاء العلم القطعي فيه ويفسق تاركه اذا استخف
باخبار الاحاد فاما اذا تركه متاولا فلا يوجب التفسيق اعلم

ان ترك العمل بالواجب على ثلثة اوجه لانه اما ان تركه مستخفا باخبار
الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متؤلا لها ولا لهذا ولا لذاك
ففي الاول يجب تضليله وفي الثاني لا يجب تضليله ولا تفسيقه لانه
سيرة السلف والخلف وفي الثالث يفسق ولا يضلل وفي المتن سكوت
عن القسم الاخير والسنة في اللغة الطريقة مطلقا وفي الشريعة اسم
الطريقة الحسنة المسلوكة في الدين سواء سلكها النبي عليه السلام
او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها اي
السنة من غير افتراض ولا وجوب لانها اي السنة طريقة امرنا
باحيائها بقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي ولقوله تعالى
وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا كذا قال الشارح المحقق
فيستحق التارك لها الملامة اي الملام في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى بتركها اي السنة
وههنا اشكال وهو انا اذا امرنا باحياء السنة كانت السنة واجبة فان صيغة
خذوه تدل على وجوب الاخذ وايضا المذهب المختار ان الشفاعة ثابتة لاهل
الكبائر فكيف يستحق التارك حرمانها وعلى تقدير تسليم حرمانها يثبت
الوجوب ويمكن ان يقال ان الامر ههنا ليس للوجوب او يقال ان السنة مخصوصة

لقوله تعالى فخذوه ١٢ — اعراب آخر عنه ايضا

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۰

منه لدلالته على عدم وجوب السنة وان الحديث محمول على
التشديد والتهديد او وجوب الاخذ لما اتاه النبي عليه السلام لا يدل على
وجوب المأخوذ به مطلقا فان المأتي به ينبغي ان يكون ماخوذا على وجه
اتاه ان كان سنة فعلى طريقة السنة وان كان فرضا فعلى طريقة الفرضية
وهكذا والسنة نوعان احدهما سنة الهدى سميت بها لان اخذها من
تكميل الهدى وتاركها يستوجب اي يستحق اساءة اي جزاء اساءة
وهي دون الكراهة وكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة
العيدين والسنن الرواتب وثانيهما السنن الزوائد وهي التي
اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في
قيامه وقعوده ولباسه نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع
وافعاله خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل والشرب فان العبد
لا يطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا لكن الافضل
ان يأتي بها وعلى هذا اي على ان السنة نوعان نوع يوجب بتركه
الكراهة والاساءة ونوع لا يوجبها بتركه تخرج الالفاظ المختلفة
المذكورة في باب الاذان من المبسوط من قوله اي قول محمد

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۲

۲۵۳

[illegible]

کان یلبس قلنسوة و عمامة بیضاء، وکان یلبس بعض الاحیان عمامة سوداء وکان یلبس من الثیاب قمیصا الکمین وکان یلبس السراویل ۱۲

قولہ عن ان السنة نوعان آه اقول وبذلك ان المشار الیه بکلمة ہذا فی قولہ علی ہذا قولہ والسنة نوعان آه ویشیر الیہ قولہ ان تارکہا یستوجب الاساءة مع ان الظاہر کونہ مشارا الیہ لقربہ او غیرہ من الخلل ویوہم المطابقة بین التفریع والاصل او فی التفریع الکراہة والاساءة فی الاصل فتدبر ذلک فافہم

[illegible]

تا فاذا کان لفظہ دون ۃ بمعنی غیر ص

وان قرب سائر والدیہ و نفی عن بعیر مولود

يكره وقد اساء ولا بأس به قال محمد يكره الاذان قاعدا ويكره تكرار
الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة ولو
صلى اهل المصر بجماعة قبل اذان واقامة فقد اساءوا لترك السنة المشهورة
ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم الآخر لان كل واحد منهما ذكر على حدة
ولا بأس بان يأتي بكل واحد منهما رجل آخر وهذا الاخير علامة السنن الزوائد
وحيث قيل يعيد فذلك اي الاعادة او ذلك القول من اجل بيان حكم
الوجوب فقد قيل لا يؤذن للصلوة قبل الوقت ويعاد فيه اي في
الوقت لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل به فكانه
لم يوجد الاذان السابق على الوقت والنفل في اللغة اسم للزيادة وكذا
في الشرع فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والواجبات والسنن
مشروعة لنا اي لنفعنا

بالكتساب الثواب باتيانها لا علينا حتى لم يتعلق بتركها العقاب و
الملامة فلا تكون من الفرائض والواجبات والسنن وحكمه اى
حكم النفل انه يثاب المرء على فعله لانه عبادة ولا يعاقب على تركه
لعدم كونه من الفرائض والواجبات ولا يلام عليه ايضا لعدم كونه
من السنن ويضمن المرء بالشروع عندنا في النفل حتى يؤاخذ بالمضي
فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء قال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم
خلافا للشافعي لان النفل المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه لانه لما
شرع فيه فقد تقرب الى الله تعالى باداء جزئه وصار العمل حقا لله تعالى
وهو اى الشروع في النفل كالنذر في كون كل واحد منهما صار حقا لله
تعالى غير ان النذر صار له تسمية لا فعلا والشروع صار له فعلا وما
وقع فعلا اقوى مما وقع تسمية لانها بمنزلة الوعد ثم وجب مقدمة
اخرى للدليل لصيانته اى لصيانة ادنى الامرين وهي التسمية ابتداء
الفعل فاعل لقوله وجب فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع
في النفل بقاءه اى بقاء الفعل وهو فاعل لقوله يجب اولى وتوضيحه
ان ههنا امرين احدهما التسمية في النذر والآخر شروع في الفعل في

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۵۵

النفل والثاني اقوى من الاول وامرين اخرين احدهما ابتداء الفعل
والثاني بقاؤه والاول اقوى من الثاني كما انه اقوى من الاعادة
قال الله تعالى وهو اهون عليه واذا كان كذلك فلما وجب لصيانته
ادنى الامرين الاولين ما هو الامر الاقوى من الامرين الاخرين
وجب لصيانته اقوى الامرين الاولين ما هو الامر الادنى من الامرين
الاخيرين والخصم لما سلم وجوب الاول يجب ان يسلم الثاني ايضا
واما الرخص فانواع اربعة لانه اما ان تكون الرخصة متحققة
حقيقة او لا بل يكون اطلاق الرخصة عليه بطريق المجاز وكل واحد
منهما اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا او لا يكون فالاقسام
اربعة نوعان من الحقيقة اي يكون اطلاق الرخصة عليهما بطريق
الحقيقة احدهما احق اي اقوى واثبت في كونه حقيقة من
النوع الاخر ونوعان اخران من المجاز اي يكون اطلاق الرخصة

٢٥٨

عليهما مجازا وليسا برخصتين حقيقة احدهما اي احد نوعي المجاز
اتم في كونه مجازا من الاخر اما احق نوعي الحقيقة فما اي ففعل
استبيح اي عومل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة مع
قيام المحرم وقيام حكمه جميعا اي حكم المحرم وهو الحرمة فلا يمكن
الجمع بين الحرمة والاباحة مثل رخصة اجراء المكره بما فيه الجاء
الباء يتعلق بقوله المكره وذلك بان يخاف على نفسه او عضوه وقوله
كلمة الشرك على لسانه يتعلق بقوله اجراء ونبه بقوله على لسانه على
ان الرخصة هو اجراء تلك الكلمة على اللسان مع اطمينان قلبه
بالايمان والعزيمة

في الصبر والامتناع ثم لما كانت الحرمة وسببها قائمين ههنا ومع ذلك
رخص له الاقدام على الفعل من غير مواخذة لعذره كان هذا القسم
اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة وهي كاملة ههنا
وكافطاره اي الصائم في رمضان اذا اكره عليه حيث رخص له الافطار
لان حقه في النفس يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو
القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان لم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم
كان ماجورا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه
لاقامة حق الله تعالى وكاتلاف مال الغير فانه اذا اكره عليه رخص له ذلك
فان حقه يفوت صورة ومعنى وحق الغير لا يفوت معنى لانجباره
بالضمان ولو صبر حتى قتل كان شهيدا وكجنايته على الاحرام

لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه وكذا في مال الغير حتى لو
صبر ومات جوعاً لم يكن اثماً بل يكون مثاباً لانه لو اكل رخص له في
ذلك ويكون عليه الضمان لصاحبه وكترك الخائف على نفسه متعلق
بالخائف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانه رخص له على تركه
حتى لو فعل فقتل كان ماجوراً وحكمه اي حكم هذا النوع من الحقيقة
ان الاخذ بالعزيمة اولى لانه يبذل نفسه لاقامة حق الشرع فيكون
ماجوراً واما النوع الثاني من نوعي الحقيقة وهو الذي دون
القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح اي يعامل به معاملة المباح بعذر
عارض مع قيام السبب المحرم دون حكمه وهو الحرمة وتراخي حكمه
الى زوال العذر فمن حيث قيام سببه كانت الرخصة حقيقة ومن حيث
تراخي حكمه كان دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة وثبوت
السبب والحكم جميعاً اقوى من ثبوت السبب بدون الحكم

كالبيع بشرط الخيار والبيع البات كفطر المريض والمسافر اي كافطارهما

فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر

وتراخي حكمه اي حكم السبب هو وجوب الصوم وحرمة الافطار في حقهما

الى ادراك ايام اخر ولهذا اي ولان السبب قائم موجب للحكم في

حقهما كما في حق غيرهما والحكم متراخ في حقهما صح الاداء منهما

في الحال ولو ماتا قبل ادراك العدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر بالفدية

ولو كان الوجوب ثابتا في الذمة في حقهما لزمهما الامر بالفدية لان

ترك الواجب بعذر لا يرفع الخلف كالمكره على الفطر في رمضان

اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية فصحة
الاداء تفريع على قيام السبب عدم لزوم الامر بالفدية تفريع على
عدم ثبوت الحكم في الحال وحكمه اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى
حتى ان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا لكمال سببيته الموجب لما
وهو ثابت في حقه وتردد في الرخصة فان اليسر في الافطار غير متعين
وفي الصوم نوع يسر فان الصوم مع المسلمين في رمضان ايسر من التفرد
به بعده كما يظهر لمن ابتلى به وقوله عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام
ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقال الشارح المحقق قال
الشافعي في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار
افضل وقال في التلويح بعد نقل هذا والحق ان الصوم افضل عنده قولا
واحدا عند عدم الضرر حتى انه وقع في المنهاج ان الافطار مباح

بمعنى انه مساوٍ للصوم واعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على
تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف
رواية والى ما ذكرنا اشار بقوله فالعزيمة يؤدي اي يحصل معنى الرخصة
وهو اليسر من حيث تضمنها يسر موافقة المسلمين فالاخذ بالعزيمة
موصل الى الثواب المخصوص بالعزيمة ويتضمن ليسر الرخصة فالاخذ
بها اولى الا ان يضعفه الصوم اي المسافر بان يخاف الهلاك على نفسه ويضعف
من الاضعاف الصوم استثناء من قوله ان الصوم افضل يعني اذا
اضعفه الصوم فالافضل الافطار حتى لو مات به كان آثما فليس له

٢٦٤

اى للمسافر ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب اى وجوب الاداء
ساقط عنه اى عن المسافر فى الحال الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون
بالصبر على الهلاك مقيما لحق الله تعالى بخلاف النوع الاول فان الحكم
فيه لم يتاخر عن السبب فكان الصابر مقيما له فكان عمله عمل المجاهد
بخلاف هذا فانه قاتل النفسه فائت لمقصوده وهو اقامة حق الله تعالى
فصار كانه قتل نفسه لا بسيف الجهاد واما اتم نوعى المجاز فهما وضع
عنا من الاصر والاغلال الاصر الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه
من الحركة لثقله والمراد به الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل
النفس فى التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة
وبالجملة فهما مثلان لما كان فى شرائع من قبلنا من الاشياء الشاقة
نحو القضاء بالقصاص عمدا او خطأ من غير شرع الدية وقرض
موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق
فى اللحم وتحريم السبت وروى ان الاصر كان فى بنى اسرائيل فى عشرة
اشياء كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم
خمسين صلوة فى اليوم والليلة وزكوتهم كان ربع المال ولا يطهر

لهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلوتهم جائزة في غير المسجد
ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم وحرم الجماع بعد العتمة و
النوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار ينزل من السماء
وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا في الليل كان يصبح
وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه الامور رحمة علينا وتكريما
للنبي عليه السلام هكذا ذكره الشارح المحقق فان ذلك اى وضع
الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لا حقيقة لان الاصل غير واجب
علينا بل على غيرنا وهو ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا
من حيث هو نسخ محض صفة للنسخ تخفيفا فهذا القسم اتم في كونه
مجازا وابعد من الحقيقة من القسم الثاني كما ستطلع عليه واما
النوع الثاني منه وهو النوع الرابع بالنسبة الى سائر الاقسام
فما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم

في محل الرخصة مع كونه اي الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث سقوطه
في محل الرخصة كانت الرخصة مجازا اذ ليس في مقابلة العزيمة ومن
حيث بقاء السبب والحكم مشروعا في الجملة صار شبيها بالحقيقة
فضعف وجه المجاز لكنه غالب على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر
الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غيره ويسمى هذا النوع
رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة ساقط اصلا كالعينية اي
تعيين المبيع في البيع المشروطة في البيع فانه يسقط اشتراطها
اي العينية نوع منه اي من البيع اصلا وهو مشروط في سائر
البيعات وهو اي ذلك النوع السلم لما روي ان النبي عليه السلام نهى
عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان
العينية سقطت في السلم حتى كانت العينية في السلم مفسدة

للعقد كانت رخصة مجازا من حيث ان العينية مشروعة في البيع

في الجملة كانت له شبه بحقيقة الرخصة وكذلك اى كسقوط العينية

في سقوط حرمة الخمر والميتة فانه سقط حرمتهما اى الخمر والميتة وتبدلت

الحرمة بالاباحة في حق المكره والمضطر اصلا وعن ابي يوسف ان الحرمة

لم ترتفع ولكن رخص له الفعل واليه ذهب كثير من العلماء وفائدة

الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عندهم ويكون

آثما عندنا للاستثناء الواقع في قوله تعالى وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ

عَلَيْكُمْ اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ فيفيد التحريم في غير موضع الاستثناء

لا فيه لان المستثنى منه هو ضمير حرم اى قد فصل لكم الاشياء التي حرمت

الا ما اضطررتم اليه فانه لم يكن حراما ويحتمل ان يكون مفسرا غا

٢٦٧

على ان ما مصدرية وضمير اليه راجع الى ما حرم اى فصل لكم ما حرم
عليكم في جميع الاحوال الا في حالة الاضطرار ولا يجوز ان يكون
المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء راجعا الى حكم التفصيل
لان الغرض بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان ثم ان الاصل
في الاشياء الاباحة على مذهب البعض وان الاستثناء من الحظر
الاباحة على مذهب من قال ان الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا حتى
لا يسعهما اى المكره والمضطر الصبر عنهما اى عن الميتة والخمر و
كذلك اى كسقوط العينية والحرمة فيما تقدم سقوط غسل الرجل
الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وهي حالة التخفف فانه
سقط غسل الرجل باعتبار المذكور في مدة المسح اصلا يعني ان
المشروع الاول فيه هو المسح وقد شرع اولا لليسر لان الواجب الاصلي
شئ اخر يتادى هو بالمسح لعدم سراية الحدث اليه اى الرجل بالخف
ولا يجب غسل شئ من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية

حواشی

متعلقہ صفحہ

۲۶۸

فلا يجب غسل الرجل ايضا فلا يكون غسل الرجل مشروعا اصليا فيه لا
ان اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة
المسح كرخصة السلم رخصة اسقاط وكذلك اي مثل ما تقدم قصر
الصلوة في حق المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا وعند الشافعي
رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سواء
قضاها في السفر او الحضر في قول وفي قول لم يقض في السفر ركعتين
وفي الحضر اربعا حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة
عليه لان السبب في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الركعتان
الاخيرتان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال
الفرض مفسد للفرض وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة
محضا استدلالا بدليل يوجب الرخصة واستدلالا بمعناها اي الرخصة
اما الدليل فما روي عن عمر رض انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون

وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال عليه السلام في جواب هذه التانيث
باعتبار الخبر اعني قوله صدقة تصدق الله تعالى عليكم فاقبلوا صدقته
تمسك الشافعي به بانه عليه السلام سماه صدقة والصدقة لا تتم الا بقبول
المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بقي على ما كان ونحن
نقول سماه عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك من
كل وجه اسقاط محض وهو احتراز عما يحتمله من وجه كما لو تصدق
الدين لمديونه فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد
لان الدين يحتمل التمليك من المديون لا من غيره لانه مال من وجه
فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا لا يحتمل الرد فلا يتوقف على

قوله فاقبلوا

قوله والتصدق

٢٧٢

قبول العبد فمعنى قوله عليه السلام فاقبلوا صدقته اعملوا بها واعتقدوها
كما يقال فلان قبل الشرائع اي عمل بها واعتقدها وهو خبر بعد خبر لقوله
والتصدق كالعفو عن القصاص فان ولي القصاص اذا قال لمن عليه
القصاص وهبت القصاص لك يسقط القصاص من غير قبوله ولا
يرتد برده لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد على ان هذا
التفصيل في صدقات العباد اما صدقة الله فلا يرتد بالرد وان كان
التمليك مضافا الى محل يقبل التمليك لانه تعالى مفترض الطاعة لا
يمكن رد ما اوجب سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من
الله تعالى للوارث فاذا قال لا اقبله لا يعتبر قوله وقد سمى الله تعالى
الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا فهو خير لكم واما الاستدلال
بالمعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق قد يكون في العزيمة اما
لتضمنها افضل ثواب كما في الاكراه او لتضمنها يسر اليسر في الرخصة
كما في الصوم فيثبت الخيار للعبد بين الرخصة والعزيمة فاذا لم
يكن فيها افضل ثواب ولا نوع يسر سقطت العزيمة وبقيت الرخصة
والرفق ههنا متعين في الرخصة وهو القصر اي قصر الصلوة فقط

فسقط الاكمال اصلا اذ ليس فيه فضل الثواب لان تمام الثواب باتيان
العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات اذ لا فضل للظهر على الفجر والمسافر
اتى بجميع ما عليه ولان الاختيار اى جعل العبد مختارا بين القصر وبين
الاكمال من غير ان يتضمن رفقا اى نفعا ودفع مضرة لا يليق بالعبودية
يعنى ان الاختيار الخالى عن الرفق ليس الا لله تعالى فانه يفعل ما يشاء
ويختار من غير نفع يعود اليه ومضرة يندفع عنه فاثبات مثل هذا
التخيير للعبد لا يليق بالعبودية لان مقتضاها الاحتياج ومقتضى
الاحتياج اختيار الفعل لغرض ان ينتفع به او ان يندفع به الضرر
للاستكمال والله تعالى منزه عنه فاختيار الفعل لا لغرض يعود اليه من
خصائص الواجب تعالى فلا يليق بالعبد بخلاف الصوم لان النص الدال

على الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط بل جاء بالتاخير لقوله تعالى فعدة
من ايام اخر فبقيت العزيمة مشروعة لان المؤجل يقبل التعجيل كاداء
الزكوة والدين المؤجل دون الصدقة كما في الصلوة ليدل على الاسقاط
وكذا اليسر الذي فيه اي في افطار الصوم متعارض بيسر العزيمة فلا
يدل معنى الرخصة على سقوط العزيمة ايضا فصار التخيير فيه بين الصوم
والافطار لطلب الرفق ثم انه لما فرغ من اثبات دعواه شرع في جواب
ما اورده الخصم وهو انه لا يلزم اختيار العبد الماذون في اداء الجمعة
حيث تخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتي الجمعة
وهذا التخيير بين القليل والكثير من غير رفق وانما لا يلزم لان الجمعة
غير الظهر ولهذا اي لكونهما متغايران لا يجوز بناء احدهما على الاخر
حتى لا يجوز اقتداء مصلي احدهما بمصلي الاخر وعند المغايرة لا يتعين
الرفق في الاقل عددا لان على الذوات المختلفة يترتب آثار مختلفة فيجوز
ان يدعو داع الى واحد دون واحد اما ظهر المسافر والمقيم فواحد ولهذا

ضرب بناء احدهما على الآخر فيا التخيير بين القليل والكثير لا يتحقق شيء
من معنى الرفق وعلى هذا اي على الجواب المذكور في العبد
يخرج حكم قول من نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت
الدار فعلى صوم سنة ففعل بان دخلها وهو معسر فانه يتخير
بين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام وبين الوفاء بالنذر وهو صوم
سنة هذا في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة انه رجع اليه اي الى التخيير
او الى قول محمد قبل موته بثلثة ايام وهو التخيير بين القليل والكثير

٢٧٥

لانهما اي صوم السنة وصوم ثلثة ايام وان اتفقا صورة لكنهما مختلفان
حكما اذ احدهما وهو صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر
والعقوبة والثاني وهو ثلثة ايام كفارة لما لحقه من خلف الوعد
المؤكد باليمين وفيها معنى الزجر والعقوبة فيصح التخيير طلبا
للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما في
ما نحن فيه فان المقصود منه المنع عن الدخول وان كان التعليق بشرط
يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي فعلي كذا فلا يتخير بل الواجب
هو الوفاء بالنذر لا غير وفي مسئلتنا اي في مسئلة ظهر المسافر هما اي القصر
والاكمال سواء كما علمت فلا فائدة في التخيير فصار ما ذكرنا من تعين القصر
في حق المسافر كالمدبر اي كتعين لزوم الاقل من الارش ومن قيمة
العبد على المولى في جناية المدبر اذا جنى فانه اذا جنى لزم مولاه الاقل
من الارش ومن القيمة اي قيمة المدبر من غير خيار له اذ لا فائدة في
نفعه زيادة وتعين الرفق في الاقل بخلاف العبد اذا جنى حيث يخير
المولى بين الدفع والفداء وان كان قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء
لما علم ما قلنا لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما

مال والآخر رقبة فاستقام التخيير طلباً للرفق **باب** في بيان

اقسام السنة وهي شاملة لقول النبي عليه السلام وفعله وتطلق على

طريقة النبي عليه السلام والصحابة ولهذا اختار لفظ السنة على لفظ

الخبر والحديث اذ هما مختصان بالقول وقد الحق به افعال النبي عليه السلام

واحوال الصحابة اعلم بان سنة رسول الله عليه السلام اراد بها قول النبي

عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي

سبق ذكرها ولما كانت هذه الاقسام بحجج الاحكام وحجية السنة

للاحكام ثبتت بالكتاب لانه معجز ناطق بحقية النبي عليه السلام وبصدق

كلامه فكانت السنة فرع الكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها لما

مر احكامها فلا نشتغل في هذا الباب ببيانها وانما كان هذا الباب لبيان

ما يختص به السنن من بيان كيفية الاتصال بالنبي عليه السلام ووجه

خصوصه بها ان الكتاب ليس له الا طريق واحد وهو التواتر واما

السنة فلها طرق مختلفة فهذه بيان تلك الطرق وما يتصل بها فنقول

السنة نوعان مرسل ومسند المرسل لغة خلاف المقيد وفي اصطلاح المحدثين

هو الذي ترك التابعي فيه الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام

باقی بر صفحه ۲۷۸ باید دید

حواشی متعلقه صفحه ٢٧٧

فان ترك الراوي الواسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر
ابا هريرة رض قال ابو هريرة رض فهذا يسمى منقطعا وان ترك اكثر من واحد
فيسمى معضلا وتمام تفصيله في كتب اصول الحديث والفقهاء و
الاصوليون يسمون الجميع مرسلا وبالجملة فالارسال عدم الاسناد
وهو ان يقول الراوي قال رسول عليه السلام من غير ان يذكر الاسناد
والاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام
وهو على اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وما ارسله القرن الثاني والثالث
وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسل من وجه دون وجه بان
اسنده غيره او اسنده هو مرة وترك اخرى وهذا غير مذكور في المتن
فالمرسل من الصحابي محمول على السماع مقبول بالاجماع حملا لروايتهم
على السماع بانفسهم اذ هو الاصل الا اذا صرحوا بالرواية عن الغير

واما المرسل من القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وعند مالك رح
حملا له على انه وضح له الامر اي امر ثبوت الحديث واستبان
له اي ظهر له الاسناد بحيث استغنى بقوته عن ذكره وهو اي المرسل
فوق المسند عندنا حتى يعمل عند التعارض بينهما بالمرسل فان من لم
يتضح له الامر نسبه اي الحديث الى من سمعه منه ليحمله اي الراوي ما
يحمل هو عنه اي الى من سمعه عنه ولهذا قال الحسن متى قلت لكم
حدثني فلان فهو حديثه لا غيره ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام فمن سمعته
من سبعين او اكثر وقريب منه ما نقل عن ابراهيم وغيره ولنعم ما قال

علماؤنا انه لو اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي
عنه فلان لا يظن به الكذب على الرسول عليه السلام مع قوله من كذب علي
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار اولى مع ان الكلام في الثقات العدول
ولما ورد عليه انه لما كان المرسل اقوى من المسند كان مثل الخبر المشهور
اذ لا واسطة بين الاحاد والمشهور فيلزم ان تجوز به الزيادة على الكتاب
قال فخر الاسلام انه مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا
تجوز به الزيادة على كتاب الله تعالى اشار الى دفعه فقال لكن هذا اي الذي ذكر
من الترجيح ضرب اي نوع مزية تثبت بالاجتهاد والرأي فلم تجز الزيادة
التي هي في معنى النسخ بمثله لانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالرأي و
هو لا يجوز بخلاف المشهور فان قوته ثابتة بالنص واما مراسيل من دون
هؤلاء من القرون الثلاثة وهو جمع المرسل والياء للاشباع كما في الدراهم
وفي المغرب انه اسم جمع كالمناكير المنكر فقد اختلف مشائخنا فيه اي
فيما ذكر من المراسيل قال الكرخي يقبل مرسل كل عدل في كل عصر قال عيسى بن ابان

لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم
منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويتوقف مرسله
الى ان يعرض على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد
القرون الثلثة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة
الا ان يروي الثقات مرسله الضمير راجع الى من دون كما
رووا مسنده استثناء من قوله فقد اختلف فيه يعني حينئذ لا
اختلاف بين اصحابنا مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال
الشافعي لا اقبل مراسيل غير القرن الاول الا اذا تأيد باية
او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول صحابي او تلقته الامة
بالقبول او ثبت اتصاله بوجه اخر كمراسيل سعيد بن المسيب فاني

تتبعتها فوجدتها مسانيد والمسند اقسام ثلثة لانه اما ان يكون
اتصاله في كل عهد برواية جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب اولا بل
يصير كذلك بعد القرن الاول اولا يصير كذلك فالاخير خبر الواحد و
الثاني خبر المشهور والاول متواتر المتواتر التواتر لغة التتابع وهو
المتواتر في الاصطلاح ما يرويه قوم لا يحصى عددهم هذا الشرط عند
البعض والجمهور على انه ليس بشرط ولا يتوهم تواطؤهم واتفاقهم على
الكذب لكثرتهم وعدالتهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط
عند الجمهور وتباين اماكنهم هذا ايضا شرط عند البعض وليس بشرط
عند الجمهور هذا هو الذي يعرف به المتواتر مطلقا ولما كان الغرض
ههنا بيان المتواتر من السنة لا المتواتر مطلقا قال ويدوم هذا الحد

الى ان يتصل بك المروى عن رسول عليه السلام حتى لو انقطع عن هذا
الحد فى زمان لم يكن متواترا وذلك اى التواتر الذى علم من تعريف
المتواتر بما ذكر مثل نقل القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات و
مقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالحج وصيام رمضان وانه اى المتواتر
يوجب علم اليقين بمنزلة العيان تاكيد لما قبله وهو مذهب الجمهور وقال
النظام وابو عبد الله البلخى من الفقهاء انه يوجب علم الطمانينة اى الذى
تطمئن اليه القلوب هو فوق الظن دون اليقين علما ضروريا فان العلم
به حاصل لمن لا يقدر على الكسب والاستدلال وقال قوم انه يوجب علم
اليقين علما استدلاليا وفيه اشارة الى دفع ما يقال مشككا انه كيف
يوجب علم اليقين مع جواز كذب كل واحد من احاده الموجب لكذب
الجميع لان هذا تشكيك فى الضرورى فلا يستحق الجواب وايضا حكم الكل
المجموعى قد يغاير حكم الكل الافرادى فلا استلزام والخبر المشهور وهو
ما كان من الاحاد فى الاصل ثم انتشر فى القرن الثانى فصار ينقله

حواشی متعلقہ صفحہ ۲۸۴

قوم لا یتوہم تواطؤہم علی الکذب وہم ای القوم الناقلون اھل القرن
الثانی ومن بعدہم ای من القرن الثالث ولما کان للمتوہم ان یقول اذا
کان ھذا الخبر فی الاصل خبر الواحد فلا ینفع صیرورتہ مشہورا بعدہ
فی کونہ راجحا علی خبر الواحد کما ذھب الیہ بعض الشافعیۃ فقال و
اولئک ای اھل القرن الثانی والثالث قوم ثقات ائمۃ لا یتہمون بالکذب
فصار الخبر بشہادتہم وتصدیقہم بصدقہ فانہ لما رووہ فقد صدقوہ
وشہدوا بصدقہ اذ لو کان لہم تردد فیہ لما نقلوہ بمنزلۃ المتواتر حتی
قال ابو بکر الجصاص ومن تبعہ انہ ای المشہور احد قسمی المتواتر فیفید
علم الیقین لکن بطریق الاستدلال لا بطریق الضرورۃ وقال عیسی
ابن ابان انہ یوجب علم الطمانینۃ لا علم الیقین فیکون دون المتواتر

وفوق الاحاد حتى يجوز به الزيادة على الكتاب التي هي بمنزلة النسخ وان
لم يجز به النسخ مطلقا ويضلل جاحده ولا يكفر هذا قول عيسى واتباعه
ويفهم منه ان جاحده يكفر عند الجصاص واتباعه فيكون ثمرة الخلاف
هذا وهو قول موافق لما قال ابو اليسر ان حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار ونص
شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر اتفاقا واليه اشار في الميزان وعلى هذا لا
يظهر اثر الاختلاف في الاحكام الا في التحرير وهو اي مذهب عيسى بن ابان الصحيح
عندنا لان المشهور بشهادة السلف لا بنفسه كالمتواتر صار حجة لا لافادة
اليقين بل للعمل به فيكون بهذا الوجه بمنزلة المتواتر فالمشهور بملاحظة كونه
خبر الواحد في الاصل كان فيه شبهة لكنها اندفعت بشهادة السلف فيكون
دون المتواتر وفوق الاحاد فصحت الزيادة به اي بالمشهور على كتاب الله تعالى
وهو اي الزيادة وتذكير الضمير باعتبار الخبر اعني قوله نسخ معنى عندنا
خلافا للشافعي وذلك لانه متواتر معنى فيجوز به الزيادة التي هي النسخ
معنى ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان
الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع
الاطلاق وتبدله بالتقييد ثم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان

التفسير للمجمل جازت بالمتواتر والمشهور والآحاد ولو كانت نسخا
محضا لم تجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه
ونسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو بين المتواتر والآحاد وفيهم
منزلتهما كان من المتواتر عند الجصاص كان النسخ المحض به جائزا كما
يجوز بالمتواتر فتكون ثمرة الخلاف بينه وبين عيسى بن ابان هذا لكن
انما يصح لو ثبت ان الجصاص جوز النسخ المحض بكل واحد من قسمي المتواتر
وذلك اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل الزيادة بحديث الرجم
فانه زيد الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة على قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الآية ومثل زيادة
المسح على الخفين فانه زيد على قوله تعالى وارجلكم ومثل زيادة التتابع في
صيام كفارة اليمين فانه زيد بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
وكانت قراءته مشهورة فيجوز الزيادة بها والزيادة في هذه الاحكام نسخ لها
من حيث ان الامر بالجلد يتناول المحصن وغيره وكذا غسل الرجل يتناول حال
التخفف وغيره وكذا الصيام المطلق يوجب جواز التفرق والتتابع فالتقييد
بغير المحصن وبغير التخفف وبالتتابع نسخ لهذه النصوص في حق المحصن والمتخفف

والمنهزم ولما كان ثبوت حجية الخبر المشهور بشهادة السلف يوهم
كونه مثل المتواتر من كل وجه فيلزم ان يكون موجبا للعلم اليقيني دفعه
بقوله لكنه اي الخبر المشهور لما كان من الاحاد في الاصل يثبت به اي بكونه
في الاصل من الاحاد شبهة سقوط بها اي بتلك الشبهة علم اليقين
وبقي علم الطمانينة بالشهادة وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد او
الاثنان فصاعدا ولا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور في
القرن الثاني والثالث والمتواتر وهذا دفع لما يتوهم من لفظ خبر الواحد انه
لو رواه اثنان فصاعدا يلزم ان يخرج من هذا الصنف ونفي كونه من
المتواتر بعد نفي كونه من المشهور لتنصيص النفي بالامرين المذكورين

وحكمه أي حكم خبر الواحد انه اذا ورد خبر الواحد حال كونه غير مخالف للكتاب و السنة المشهورة حتى لو كان خبر الواحد مخالف للكتاب لا يقبل ان لم يمكن تاويله الصحيح و لا يأول بتاويل صحيح لان نص الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولهذا لا يجوز تخصيص عموم الكتاب به وكذا لا يجوز حمل ظاهره على خلافه به عندنا وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العام من الكتاب به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب لكونهما غير موجبين لليقين عندهم واما من ذهب من اصحابنا الى كونهما ظنيين فالاصح انهم لا يجوزون التعارض بينهما وبين خبر الواحد لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال

في العام مثلا فاذا اعتبرت هذا القيد بالخبر المشهور فهذا القيد بالخبر
المتواتر اولى بالاعتبار في حادثة ظرف لقوله ورد لا تعم بها اي بتلك
الحادثة البلوى حتى لو كان وروده فيما يعم به لا يقبل لان النبي عليه السلام
فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل يلقيه الى عدد قد يحصل
به التواتر مبالغة في الشياعة فاذا لم يشتهر علم انه سهو او منسوخ وعند
عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي واهل الحديث
ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك المحاجة به
اي بخبر الواحد يعني لا يكون خبر الواحد متروك المحاجة به عند ظهور
الاختلاف حتى لو تركوها على هذا التقدير يكون مردودا عند بعض
المتقدمين وعامة المتاخرين خلافا لغيرهم من الاصوليين واهل الحديث
مثاله ما روي عن زيد بن ثابت عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال
وقد اختلف الصحابة في هذه المسئلة وتكلموا بالرأي وتركوا الاحتجاج به
فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ او مؤول بان ايقاع الطلاق الى الرجال
واما مثال ما ورد في حادثة تعم بها البلوى فما روي عن ابي هريرة رض ان
النبي عليه السلام كان يجهر بالتسمية فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به

يعلم سائر الصحابة به وهم مع شدة احتياجهم اليه شبيه بالمحال كذا ذكره شمس الائمة ١٢ منه

واما مثال المخالفة للخبر المشهور فما روى ان النبي عليه السلام قضى بشاهد و
يمين الطالب فانه مخالف للخبر المشهور وهو ما روي انه عليه السلام قال البينة
على المدعي واليمين على من انكر واما مثال المخالفة للكتاب فما روى انه
عليه السلام قال لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فانه مخالف لعموم قوله تعالى فاقرءوا
ما تيسر من القران انه اي خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين و
لا الطمانينة بل الظن هذا عندنا وذهب احمد و كثر اصحاب الحديث الى
ان اخبار الاحاد الصحيحة توجب علم اليقين وقيل لا يوجب العلم ولا العمل
في غير المعاملات بشروط اي يوجب العمل حال كونه ملصقا بشروط تراعى في الخبر

كما كان ملصقاً بشروط أربعة مذكورة في الخبر وهي أي تلك الشروط

أربعة الإسلام لأن الكفر تورث تهمة زائدة في الخبر لعداوة الكفرة

وسعيهم في هدم أركان الإسلام بإدخال ما ليس منه فيه والعدالة وهي الانزجار

عن المحظورات التي تترجح بها جهة صدقه والعقل الكامل لأن الخبر كلام

وضع لإظهار المعنى وذلك لا يعتبر إلا بالعقل والضبط وهو سماع

الكلام كما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثبات عليه وإنما اشترط الضبط

لأن الصدق لا يحصل بدون الضبط وإذا كان كذلك فلا يجب العمل بخبر

الكافر لفقد الشرط الأول وخبر الفاسق لفوات الشرط الثاني وخبر الصبي

لعدم العقل الكامل وخبر المعتوه لأنه كالصبي وخبر الذي اشتدت غفلته

مسامحة وعدم المبالاة بالسهو والخطاء

٢٩٣

او مجازفة اى التكلم من غير خبرة وبقظة لعدم الشرط الرابع والمستور
كالفاسق فلا يكون خبر مخبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته واحترز
به عن باب القضاء فان القاضي لو قضى بشهادة المستور جاز عند ابي حنيفة
نظرا الى العدالة الظاهرة الا في الصدر الاول متصل بقوله لا يكون خبره
حجة والمراد به القرون الثلثة قرن الصحابة والتابعين وتابعيهم على ما بين
من ان العدالة اصل فيهم بقوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وروى الحسن عن ابي حنيفة انه اى
المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهذا ظاهر على مذهب ابي حنيفة
فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن الخصم فيهم لثبوت
عدالتهم ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وذكر
اى ذكر محمد في كتاب الاستحسان انه اى المستور مثل الفاسق فيه وهو الصحيح
لانه لا بد من اشتراط العدالة لترجيح جانب الصدق

في الخبر وما كان شرطا لا يكفي وجوده ظاهرا لكن قال العبد ان لم تدخل
الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت
فالقول قول المولى لان عدم الدخول شرط فلا يكتفي بثبوته ظاهرا لنزول
العتق وقال محمد في الفاسق والحال انه يخبر بنجاسة الماء انه اي الشان
يحكم السامع رأيه اي يجعل السامع رأيه حاكما فان وقع في قلبه اي السامع
انه كان في اكبر رأيه انه اي المخبر صادق في الخبر تيمم السامع ولا يتوضأ
لان اكبر الرأي فيما يبنى على الاحتياط بمنزلة اليقين من غير اراقة الماء
فان اراق فهو احوط للتيمم لاحتمال كونه كاذبا فتحقق الضرورة المبيحة
حين الاراقة قطعي وعند عدمها ظني فالاراقة ثم التيمم احوط وان كان
اكبر رأيه انه كاذب يتوضأ به ولا يتيمم لان طهارة الماء ثبتت يقينا فلا
حاجة الى ضم التيمم اليه وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع في
قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يعمل بخبرهم ولا يتيمم

لان هؤلاء ليس لهم ولاية على انفسهم فليس لهم ولاية الالزام على الغير
ايضا فان اراق السامع الماء ثم تيمم فهو افضل لان احتمال الصدق فيهم باق
ان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته وفي المعاملات التي تنفك عن
معنى الالزام اي ليس فيها الالزام اصلا احترز به عما هو الزام محض من حقوق
العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فانه يشترط فيها العدد ولفظ
الشهادة والاهلية للولاية اما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين
اكثر منه بقول الواحد ولانه ابطال لبعض البراءة الاصلية فيترجح الصدق
بانضمام شاهد آخر اليه اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان
المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة واما الولاية فلانها تتضمن
كون المخبر عاقلا بالغا متمكنا من تنفيذ القول على الغير والشاهد له
ولاية على المشهود عليه كالقاضي له ولاية على المقضي عليه والكافر ليس من اهل
الالزام وكذا الصبي والمعتوه عند عامة المشائخ لانهما لا ولاية لهما على انفسهما
فكيف على غيرهما واحترز به ايضا عما فيه الزام من وجه كعزل الوكيل فانه الزام

من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف
في حق نفسه فيشترط فيه احد شطري الشهادة اما العدالة او العدد
عند ابي حنيفة رعاية لشبه الالزام وعدمه كالوكالات والمضاربات والاذن
في التجارات يعتبر خبر كل مميز عدلا او لا بالغا كان ولا مسلما كان او لا لعموم
الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط حتى اذا اخبره صبي او كافر او
فاسق ان فلانا وكله او اذن له يجوز له ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره
فان الانسان قلما يجد الشخص المستجمع بتلك الشرائط ليبعثه الى وكيله
بخبر الوكالة او الى غلامه بخبر الاذن بل المتعارف بعث الصبيان و
العبيد لذلك والعدول لا يتصدون دائما للمعاملات الخسيسة فلو
اعتبرت تلك الشرائط لتعطلت المصالح وفيه من الحرج ما لا يخفى ولا
دليل مع السامع يعمل به اي بذلك الدليل سوى هذا الخبر فتبين وجه كون
الضرورة لازمة ههنا بخلاف خبر الفاسق بنجاسة الماء لان العمل بالاصل
ممكن ثمه فلم تكن الضرورة لازمة هناك فوجب ضم تحكيم الرأي اليه واعلم
انه ذكر فخر الاسلام في موضع كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالات
والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع اخر انه اشترط التحري وهو

٢٩٨

المذكور في كلام الامام السرخسي وذكر محمد هذا القيد المذكور في كتاب الاستحسان

ولم يذكر في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان

تفسير لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط

رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان كذا في التلويح فتامل

وتعرف ولان اعتبار هذه الشرائط المذكورة ليترجح جهة الصدق في

الخبر فيصلح الخبر بسببه ان يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم

بخلاف الخبر فيما نحن فيه لانه غير ملزم لان العبد والوكيل لا يلزمهما الاقدام

على التصرف فشرطناها اي تلك الشروط فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين

والديانة دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وانما اعتبر خبر الفاسق

في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء ونجاسته اذا تايد باكبر الرأي ولم

يعتبر في رواية الحديث لان ذلك اي الوقوف على هذه الاشياء امر خاص

اي امر معين مخصوص صفته انه لا يستقيم تلقيه من جهة العدول

البتة لانه لا يجب ان يقف عليه جميع الناس بل يجوز ان يقف عليه الفساق

بل هو الشائع بخلاف رواية الحديث فوجب التحري في خبره اي خبر

الفاسق للضرورة وهذا دفع لما يقال انه لما اشترطت هذه الشرائط في

حواشی
متعلقہ صفحہ
۲۹۸

امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء ونحوها وان تايد باكبر الرأي لانه من امور الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي ولكونه اي الفاسق وهو عطف على قوله للضرورة مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة اي تهمة الكذب في خبره وهذا عطف على قوله ولكونه اي اعتبر خبر الفاسق مع التحري للضرورة ولكل واحد من هذين الامرين المستلزمين لاعتباره حيث يلزمه اي الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاقدام والاجتناب اي ليس خبره ملزما على الغير ابتداء فانتفى التهمة بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمهما بخبرهما ما يلزم غيرهما اما الكافر فلعدم كونه مخاطبا بالشرائع فلو اعتبر خبره كان الخبر ملزما ابتداء واما الصبي فلانه لم يلزمه ما اخبر به فيصير الزاما ابتداء ايضا الا ان هذه الضرورة غير لازمة دفع لما يتوهم من انه يلزم قبول خبر الفاسق من غير وجوب التحري لان العمل بالاصل ممكن وهو اي العمل به الحكم بطهارة الماء مثلا لان الماء طاهر في الاصل اي في اصل الخلقة واذا كان كذلك فقد ثبت انا لم نجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حيث

لم يقبل بدون ضم تحكيم الرأي اليه ولا ضرورة في المصير الى روايته في
امور الدين اصلا فلا يقبل خبر الفاسق فيها سواء ظن صدقه او لا لان في
العدول وهو خبر مقدم على الاسم وهو قوله كثرة وقوله من الرواة بيان للعدول
كثرة وبهم اي بالعدول غنية عن غيرهم فلا يصار اليه اي الى خبر الفاسق
بالتحري اي لا احتياج الى قبول خبره مع التحري ههنا لان العلماء والاتقياء
يتلقونها فلا جرم في عدم اعتبار اخبار الفسقة في الاحاديث واما
صاحب الهوى وهو ميلان النفس الى الشهوات من غير داعية الشرع
فالمذهب المختار انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى اي اتخذه نحلة وملة
ودعى الناس اليه اي الى الهوى لان المحاجة اي محاجة صاحب الهوى مع
اهل الحق والدعوة اي دعوة الناس الى الهوى الذي هو عليه سبب حامل
له على الكذب وداع الى التقول اي الافتراء فلا يؤتمن على حديث رسول الله

اعلم ان صاحب الهوى اما كافر كالغلات من الروافض واما فاسق فالجمهور
على رد شهادة الكافر وروايته وعلى قبول شهادة الفاسق واما روايته
فقيل مقبولة على الاطلاق وقيل يقبل اذا كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا
الى هواه ولا يقبل اذا كان هواه كذلك وهو اختيار الشيخ وهو مذهب اهل
الفقه والحديث وذهب البعض الى قبول شهادة الكافر وروايته والبعض
الى عدم قبول شهادة الفاسق وروايته واذا ثبت ان خبر الواحد حجة
قلنا هذا شروع في بيان شرائط تقدم خبر الواحد على القياس بعد ما
تبين كونه حجة ان كان الراوي معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء
الراشدين والعبادلة الثلثة ثم عبد كالنساء المرة

303

او عبدك فان العرب يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل وهم عند الفقهاء
عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين
عبد الله بن زبير مقام عبد الله بن مسعود كذا في الشرح وذكر في القاموس
والعبادلة عبد الله بن عباس وابن عمر وابن العاص وليس منهم ابن مسعود
وغلط الجوهري وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري و
وعائشة وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابي بن كعب وابي الدرداء
كان حديثهم حجة يترك به القياس وروي عن مالك تقدم القياس على خبر
الواحد وان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة
وانس بن مالك فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه اي خالف حديثه
القياس لم يترك الحديث الا للضرورة وانسداد باب الرأي اي من كل وجه حتى
ان كان مخالفا للقياس من وجه وموافقا للآخر لا يترك الحديث وهو عطف تفسيري

لقوله للضرورة وبيان ذلك ان النقل بالمعنى شائع ويجوز ان ينقل الراوي بعبارة لا يحتمل المعنى الذي يحمل الفاظ النبي عليه السلام لانه اوتي اليه جوامع الكلم فتمكن في هذا الحديث شبهة زائدة يخلو القياس عنها فان الشبهة فيه ليس الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت في المتن والاتصال جميعا فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيترجح القياس لعلة الشبهة هذا مذهب عيسى بن ابان واختاره كثير من المتاخرين وذهب الكرخي وتبعه كثير من العلماء الى عدم اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس وقالوا لم ينقل هذا القول عن اصحابنا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا اكل وشرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا الرواية لقلت بالقياس وقالوا ايضا لم يثبت ان ابا هريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها وانما ترك

اصحابنا العمل بحديث المصرات لمخالفته الاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لعدم فقه الراوي وذلك اي الحديث الذي خالف القياس مطلقا المروي عن راو ضابط عدل غير فقيه مثل حديث ابي هريرة في المصرات وهو ما روي انه عليه السلام قال لا تصروا الابل و الغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع والمراد ههنا جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها كثيرة اللبن ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين واختلف العلماء فيه فالشافعي جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار وعندنا ليست بعيب فليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن لا يفوت صفة السلامة لان اللبن ثمرة وبعدمها لا يعدم صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان اما بالمثل او بالقيمة فايجاب التمر مكانه يخالف القياس فلا يكون معتبرا

وان كان الراوي مجهولا ضبط المقام ان يقال ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول والمعروف ان كان معروفا بالفقه يقبل خبره سواء وافق القياس او لا وان لم يكن معروفا بالفقه فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحته فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل ايضا او يقبل البعض ويرده البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق القياس يقبل والا فلا يقبل لا يعرف الا بحديث رواه او حديثين مثل وابصة بن معبد فانه روى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره النبي عليه السلام ان يعيده وسلمة بن المحبق بكسر الباء فانه روى ان النبي عليه السلام قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن فيه بعد ما بلغتهم روايته صار حديثه مثل

حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس

وان اختلف فيه اى فى حديثه فى صحته بان قبل البعض ورده البعض

مع نقل الثقات عنه فكذلك اى كحديث المعروف عندنا مثل حديث معقل

بن سنان فى بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها

فقضى رسول عليه السلام بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علىّ وقال

ما نصنع بقول اعرابى بوال على عقبيه فعملنا به لموافقة القياس فان الموت

عندنا كالدخول بدليل وجوب العدة ولم يعمل به الشافعى لما انه خالف القياس

عنده لان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو

طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأى اولى من رواية هذا المجهول وان لم يظهر

في السلف لا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا فلا يجوز العمل به ان خالف
القياس وان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به
لكن العمل به جائز اذا وافق القياس وفائدة جواز العمل به مع ان الحكم ثابت بالقياس
اي هي جواز الاسناد اليه فلا يتمكن ما في القياس من منع هذا الحكم لكونه ثابتا
بالحديث لان العدالة اصل في ذلك الزمان قال النبي عليه السلام خير القرون
قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم الحديث ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا
لا يحل العمل به لظهور الفسق في هذا الزمان فصل الخبر المتواتر يوجب علم
اليقين ويقابله الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والخبر المشهور
يوجب علم الطمانينة ويقابله المستنكر لان المشهور حجة يحتمل عدم الحجية والمستنكر
على عكسه وخبر الواحد يوجب علم غالب الراي ويقابله خبر المجهول الذي لم يقابل

بردّ ولا قبول لان خبر الواحد يوجب العمل به وهذا لا يوجبه والمستنكر منه اى
من الخبر الواحد يفيد الظن اى الوهم وان الظن بهذا المعنى لا يغنى من الحق
شيئا والمستتر اى المجهول الذى لم يقابل برد ولا قبول منه اى من الخبر فى حين
الجواز للعمل به دون الوجوب ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفة الراوى
الحديث قولا بان افتى بخلاف روايته او عملا من الراوى بعد الرواية بانه
عمل بخلافها وضبط الاقسام ان يقال ان الطعن اما من الراوى او من غيره و
الثانى اما ان يكون من الصحابة او من ائمة الحديث والاول اما ان يكون فيما
يحتمل الخفاء او فيما لا يحتمل والاول لا يكون جرحا والثانى يكون جرحا والثانى
هو ان يكون من ائمة الحديث اما ان يكون الطعن مجملا او مفسرا فان كان مجملا
لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه ولا يخلو اما ان يكون

٣٠٩

الطاعن من اهل النصيحة لا من اهل التعصب كان جرحا والا لا يكون جرحا وما
ليس بطعن شرعا فمذكور في اصول البزدوي والاول وهو ان يكون الطعن من الراوي
فاما ان عمل بخلافه بلا تاويل بعد الرواية فح يكون جرحا وان عمل بخلافه قبلها او
لا يعلم التاريخ لا يكون جرحا واما ان عمل بخلافه بتاويل بان عمل ببعض محتملاته
فانه رد منه للباقي بطريق التاويل لا جرح واما ان انكرها فلا يخلو اما ان يكون
انكاره انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت
علي فيسقط العمل به اتفاقا واما ان يكون انكاره انكار متوقف بان قال لا
اذكر روايته كذا او لا اعرفه فهذا لا يكون جرحا عند البعض ويكون جرحا
عند البعض بعد الرواية كحديث عائشة ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها بنت اخيها عبد الرحمن وهو غائب
فلما انكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما
انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء

فلان يعتقد بعبادتها أولى ومن غيره أي الراوي من أئمة الصحابة والحال

أن الحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم نحو ما روى عبادة بن الصامت عن

النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فإنه لم يعمل به عمر وعلي ولا يمكن

خفاء هذا الحكم عليهما فيحمل على الانتساخ متعلق بالقسمين واختلفوا

فيما إذا أنكره المروي عنه كحديث أيما امرأة نكحت نفسها الخ رواه سليمان

عن موسى الأشعري عن الزهري عن عروة عن عائشة وقد أنكرها الزهري قال

بعضهم يسقط العمل به وهو الأشبه وقد قيل إن هذا أي سقوط العمل به

قول أبي يوسف خلافا لمحمد فإن عنده لا يكون توقف المروي عنه في الرواية

للراوي جرحا وهو اي هذا الاختلاف بينهما فرع اختلافهما في شاهدين
اذا شهدا على القاضي بقضية ادعى رجل بان القاضي قضى له على خصمه بكذا
والقاضي لم يذكر قضاءه وانكر فاقام المدعي البينة على ذلك يقبل عند محمد
ولا يقبل عند ابي يوسف كما قال وهو اي الحال ان القاضي لا يذكرها اي القضية
فقال ابو يوسف لا يقبل القاضي قولهما وقال محمد يقبل القاضي قولهما
والطعن المبهم بان يقال هذا الحديث غير ثابت ومنكر او مجروح لا يوجب
اي الطعن جرحا في الراوي كما لا يوجبه اي كما لا يوجب الطعن المبهم جرحا
في الشاهد ولا يمنع العمل به اي بالحديث وهو عطف على قوله لا يوجب الا
اذا وقع الطعن مفسرا هذا الاستثناء منقطع بما هو جرح متفق عليه و
يكون الطاعن من اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب او العداوة من
ائمة الحديث فصل في المعارضة هي في اللغة ممانعة على سبيل المقابلة
يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته وفي الاصطلاح

تقابل الحجتين المتساويين على وجه لا يمكن جمعهما وهذه الحجج التي سنذكرها
من الكتاب والسنة وهذا بيان الحجج وكلمة من للتبعيض لا تتعارض في انفسها
وضعا اي حقيقة ولا تتناقض والتناقض وجود الدليل في بعض الصور
مع تخلف المدلول عنه اما بلا مانع وهذا عند من جوز تخصيص العلة
او مطلقا عند من لم يجوز تخصيصها وهو يوجب بطلان الدليل واما
التعارض فهو يمنع ثبوت الحكم من غير تعارض للدليل هذا هو الفرق
اصطلاحا وان استلزم كل واحد منهما الآخر ولذلك جمعهما المص لان ذلك
اي كل واحد من التعارض والتناقض من امارات العجز فان قامت الحجة المتعارضة

على الشيء انما هو للعجز عن اقامة حجة غير متعارضة هذا لو علم التعارض بينهما
وعجز عن اتيان غير المعارض او ان اقامة الحجة المعارضة للعجز عن العلم
بكونها معارضة للحجة الاخرى التي اقامها اولا هذا لو لم يعلم التعارض
بينهما تعالى الله عن ذلك اي العجز وانما يقع التعارض والتناقض بينهما اي
بين الحجج لجهلنا بالناسخ ممتازا عن المنسوخ فيكون التعارض بينهما ظاهرا
لا حقيقة وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة ان وجدت لان النصين
المتعارضين متساقطان فكانه لم يوجد في الحادثة حكم فلابد من دليل اخر
لتعرف به مثاله قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى اذا
قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فانهما متعارضان فيصار الى الحديث
وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وفي حديث اخر
اذا قرء القرآن فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

لانه يحتمل حمله على نفي الفضيلة وحكم المعارضة بين السنتين المصير الى
القياس ومثاله ما روى انه عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما يصلون
ركعتين في كل ركعة ركوع وسجدتان وما روت عائشة انه عليه السلام صلى
ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو
الاعتبار بسائر الصلوات واقوال الصحابة عطف على الترتيب في الحجج اعلم انه اختلف
في جواز تقليد الصحابي فقيل يجوز مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما
لا يدرك بالقياس وقيل لا يجوز فيما لا يدرك بالقياس والمص اورد عبارة يحتمل
تطبيقها بكل واحد منهما لانه يجوز ان يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع اي حكم
المعارضة بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة
اولا ثم الى القياس ثانيا فيكون مطابقا للقول الاول ويجوز ان يكون
متعلقا بما قدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة

ويكون المعنى ان الكتاب مقدم على السنة وهي على القياس واقوال الصحابة وعند العجز يصار الى احدهما اى فيما يدرك بالقياس الى القياس وفيما لا يدرك به الى اقوال الصحابة فيكون مطابقا للقول الثاني ويكون تقديم ذكر القياس على اقوال الصحابة تنبيها على هذا وهذا موافق لما ذكره الشارح المحقق ويمكن ان يكون قوله على الترتيب متعلقا بالقياس واقوال الصحابة ويكون المعنى المصير اليهما على الترتيب المقرر الثابت في الحجج بان يقدم الاقوى على الاضعف فمن اختار ان القياس اقوى من قول الصحابي يصير اليه ومن اختار ان قول الصحابي اقوى منه يصير الى قول الصحابي ويكون قوله على الترتيب في الحجج اشارة منه الى توقفه في الترتيب بين القياس

واقوال الصحابة ان امكن اي امكن المصير على الوجه المذكور لان التعارض
متى ثبت بين الحجتين تساقطا اي الحجتان جميعا لانه دافع كل واحدة
منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما اي بعد الحجتين المتعارضتين
من الحجة فيه اشارة الى ان المرجح يجب ان لا يكون من جنس المتعارضتين
ولذا قالوا انه لو كان في جانب اية وفي جانب اخر ايتان او في جانب حديث
وفي جانب اخر حديثان لا تترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد بالايتين
ولا بالحديثين بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس لانه لا يترجح
بكثرة الادلة بل بقوتها ويرد عليه انه لما لم يكن موافقة اية لاية موجبة
لقوتها فكيف يكون موافقة الحديث لها موجبة لترجيحها لانه يلزم منه
ترجيح الاية والسنة على الايتين وترجيح السنة والقياس على السنتين ولا
وجه لما قيل ان السنة متاخرة عن الكتاب والقياس متاخر عن السنة و
المتعارضان متساقطان فبقي العمل بالمتاخر لان تاخر السنة عن الكتاب و
القياس عنهما ليس الا في الرتبة لا في الزمان فيجوز ان يتقدم السنة زمانا
ويصير منسوخا بالكتاب ويمكن الجواب بان الادنى يصير بمنزلة الوصف التابع
للاقوى فيزداد بانضمامه قوة للاقوى فيترجح بخلاف انضمام المساوي المثل

وعند تعذر المصير اليه اي الى ما بعدهما اي المتعارضين بان لم يوجد بعدهما

دليل آخر يعمل به او يوجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول معناه بان

يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سؤر الحمار فانه لما

تعارضت الدلائل الدالة على اباحة لحمه وحرمته فقد روي انه عليه السلام حرم

لحوم حمر الاهلية يوم خيبر وروي انه عليه السلام اباح لحوم حمر الاهلية

ويلزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيأخذ حكمه منه وايضا

تعارضت الدلائل الدالة على طهارة سؤره ونجاسته فانه روي انه عليه السلام

سئل انتوضأ بما افضلته الحمر فقال نعم وهذا نص في طهارته وروي انه

عليه السلام نهى عن حمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على نجاسة الماء

ولم يصلح القياس شاهدا لواحد منهما لان السؤر ان اعتبر بالعرق كان طاهرا
لان العرق طاهر وان اعتبر باللبن كان نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين
او يقال لا يجوز الحاق سؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لان الحمار يربط في
الدور ويشرب من الاواني بخلاف الكلب فانه يطوف حول الابواب ولا الحاقه
بسؤر الهرة في الطهارة بعلة الطوف لان الضرورة في الحمار دونها في الهرة لانه
لا يدخل المضايق التي يدخلها الهرة فلو اثبتنا الطهارة او النجاسة لكان اثباتا
لهما من غير علة جامعة بين الاصل والفرع وهو باطل لانه اي القياس لا يصلح
لنصب الحكم ابتداء ولو حكم بطهارته ونجاسته يلزم ذلك لانه لم يثبت ذلك
الحكم بنص اخر يوجد فيه ولا جامع فبقي ان يكون الحكم باحدهما ابتداء بالرأي
فيه جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذي كان سؤر الحمار عرف طاهرا في
الاصل فلا يتنجس بذلك الماء ما كان طاهرا يقينا بالتعارض ولم يزل به اي
بذلك الماء الحدث اذا توضأ به لان الحدث كان متحققا يقينا فلا يزول
بالشك كما ان الشيء الطاهر اذا اصابه ذلك الماء لا يصير نجسا لان طهارته كانت
ثابتا يقينا فلا يزول بالشك فوجب ضم التيمم اليه اي الى استعمال الماء للتوضي

ليحصل الطهارة بيقين ويسمى مشكلا لوجود الاشتباه في الحكم لا يقال

لما وجب تقرير الاصول وقد عرفت ان الماء طاهر وطهور يقينا لزم ان يبقى

كذلك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء

لانه لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء

الا هذا ولو قلنا بزوالهما به لا يكون تقريرا للاصول بل عملا باحد الاصلين و

اهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية بان يقع الشك فيها هكذا في

الشرح وغيره واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا اي لم يسقط

العمل بهما بالتعارض بل يجب العمل بالحال اي لو قلنا بالتساقط لادى الى العمل

باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل وانما ادى اليه لانه يضطر الى معرفة

حكم الحادثة وطريقها الدليل وليس بعد القياس دليل شرعي فيضطر الى العمل

باستصحاب الحال وهو ليس بدليل فلا بد من القول بعدم التساقط وبقاء

كل واحد منهما حجة في حق العمل به كما ستعرف بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه

اي يعمل باحدهما بشرط التحري لان القياس حجة صفة ان يعمل به اي بالقياس
او بالحجة باعتبار كونها عبارة عن القياس اصاب المجتهد الحق به اي
بالقياس وخطأ اي ان القياس يعمل به واصابة المجتهد الحق والخطاء سواء
في حق العمل وان لم يستويا في الحقيقة عند الله تعالى فان الحق عنده تعالى احد
القياسين على الاصح فكان العمل باحدهما اي باحد القياسين وهي اي القياس
حجة في حق العمل وتانيث المبتدء باعتبار الخبر والجملة حالية اطمان قلبه
اليها الجملة صفة للحجة بنور الفراسة متعلق بقوله اطمان اولى من العمل بالحال
خبر لكان وهذا بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو المنسوخ
منهما لم يبق حجة اصلا وبعدهما دليل شرعي يرجع اليه اعني القياس
فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة في حق العمل يجب ان يختار
احدهما بلا تحر كما هو مذهب الشافعي قلنا حجية القياس في حق العمل يقتضي
ذلك لكن كون الحق عند الله تعالى واحدا يقتضي سقوطهما لعدم تعين
الحق والخطاء فلابد من ان يحكم فيه برأيه ويعمل بشهادة نور الفراسة

وهي نظر القلب بنور يقع فيه وهي بكسر الفاء اسم من قولك تفرست فيه خيرا
اي ابصرت وعلمت ثم التعارض انما يتحقق بين الحجتين بايجاب كل واحد منهما
ضد ما يوجب الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما ايهما اي
الحجتين في القوة هذه شروط لتحقق التعارض اذ لو اختلف الزمان بان احدهما
تقتضي حرمة المنكوحة حالة الحيض والاخرى تقتضي حلها حالة الطهر والمحل بان
احدهما تقتضي حل المنكوحة والاخرى حرمة امها او لم يتساويا قوة كالقياس و
النص لا يتحقق التعارض ثم ان الاختلاف بين الحجتين على سبيل الممانعة لكن
المعارضة لان المعارضة لا يتحقق بدونه والمشهور ان الشرائط لتحققها ثمانية
لكن التحقيق ان وحدة النسبة الحكمية شرط والباقي يندرج فيها وشرط تساوي
الحجتين قوة خارج عن الشروط الثمانية ويمكن ان يحمل عبارة المتن
على هذا بان يقال ايجاب الدليلين عبارة عن حكمهما ولو كان ذلك
الحكم ضمنا سواء كان بالايجاب او لا والمحل الواحد عبارة عن مورد ذلك

باقی بر صفحه ٣٢٣ باید دید

حواشی متعلقہ صفحہ ۳۲۲

الحكم وهو النسبة الحكمية وعلى هذا فاشتراط وحدة الزمان لاجل ان الحجتين
حين عدمها يسمى احدهما باسم الناسخ والاخرى بالمنسوخ فلدخولهما في نوع
اخرى ثم زاد هذا الشرط مع ان وحدة النسبة شاملة له واختلف مشائخنا
ان خبر النفي اي الذي ينفي الامر العارض ويبقي الامر الاولي هل يعارض خبر الاثبات
وهو الذي يثبت امرا عارضيا وفيه ايماء الى ان خبر الاثبات اولى لانه يفيد التاسيس
والنفي يفيد التاكيد واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني الائمة الثلثة في
ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي
بعضها بالنافي فقد اخذوا بالمثبت في خيار العاقة وهي ما اذا اعتقت الامة
المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار العاقة وهي فسخ النكاح كما اذا كان
زوجها عبدا خلافا للشافعي واخذوا بالنافي في مسئلة جواز نكاح المحرم
فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله عليه السلام للعتق الطاري

وروى انها اى بريرة اعتقت وزوجها حر حين اعتقت مع اتفاقهم على
ان زوجها كان عبدا فكانت العبودية امرا اصليا والعتق على هذا امرا عارضيا
فالدليل الدال على الاول يكون نافيا لنفيه الامر العارض الذى هو العتق و
ابقاؤه الاصلى والدال على الامر الثانى اعنى العتق يكون مثبتا لاثباته
الامر العارض اعنى العتق فاصحابنا ههنا اخذوا بالدليل المثبت وهو الحديث
الثانى وروى ان الرسول عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال اى خارج عن
احرامه وروى انه عليه السلام تزوجها اى ميمونة وهو محرم واتفقت عامة
الروايات على انه لم يكن فى الحل الاصلى فكانت الاحرام امرا اصليا والحل الطارى
امرا عارضيا فيكون الدال على الاول اعنى الحديث الثانى نافيا والدال على
الثانى اعنى الحديث الاول مثبتا وانما قيدنا الروايات بالعامة لانه قد
روى انه عليه السلام تزوجها قبل ان يحرم وهو بالمدينة فجعل اصحابنا ههنا
العمل بالنافى وهو الحديث الثانى اولى فعلم ان الامر بالعكس فعلم ان
عملهم مختلف وقالوا اى اصحابنا فى تعارض الجرح بان اخبر المزكى
بان الشاهد مجروح والتعديل بان اخبر آخر انه عدل ان الجرح اولى وهو
اى والحال انه المثبت لانه يثبت امرا عارضيا اذ العدالة هى الاصل

ولما اختلف عملهم في ذلك لم يكن بد من اصل جامع وهو ان النفي لا يخلو من
ثلثة اوجه لانه اما ان يكون مبنيا على دليل يعرف به فهو حجة مثل الاثبات لان
الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فيقع التعارض بينهما التساوي بينهما قوة
او لا يكون كذلك وهو اما ان لا يكون مبنيا على الدليل بان يكون مبنيا على
الاستصحاب الذي هو ليس بدليل فحينئذ لا تعارض بينهما لعدم التساوي قوة او
بان يشتبه ابتناؤه على الدليل والاستصحاب فحينئذ وجب التفحص عن حال المخبر
فان ثبت حكم بمقتضاه والى هذا اشار بقوله والاصل في ذلك ان النفي متى
كان من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على الدليل او كان مما يشتبه
حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على الدليل وان لا يكون كذلك بان يكون مبنيا على الاستصحاب
لكن عرف ان الراوي اعتمد على دليل المعرفة كان النفي فكل واحد من القسمين مثل الاثبات
فيقع التعارض بينهما التساوي بينهما قوة والا اي وان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله
او كان مما يشتبه حاله لم يعرف اعتماد الراوي على دليل المعرفة فلا اي فلا يكون النفي مثل

٣٢٧

الاثباة ولما لم يهد الاصل فرع عليه قوله فالنفي الواقع في حديث بريرة مما لا يعرف
الا بظاهر الحال لانه ليس لنفي الحرية دليل يعرف به سوى الخبر بالعبودية وهو
غير ثابت فلم يعارض هذا النفي الاثباة والنفي في حديث ميمونة مما يعرف
بدليله وهو اي دليله هيئة المحرم فكان مثل الاثباة فوقعت المعارضة فوجب
المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة واليه اشار بقوله وجعل رواية ابن عباس
انه عليه السلام تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهي انه عليه السلام
تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه لان راوي يزيد بن
الاصم لا يعدله اي لا يساويه ابن عباس في الضبط والاتقان فاذا اخبر
الواحد بطهارة الماء واخر بعدمها او اخبر احد بحل الطعام والشراب واخر بعدمه
فالخبر الاول ناف والثاني مثبت لانه يثبت الامر العارض فالنفي في هذه الصور
من جنس ما يحتمل ان يعرف بدليله

مثل النجاسة او الحرمة اى كما يعلم النجاسة والحرمة بدليل يحتمل ان يعلم
طهارة الماء وحل الطعام والشراب بدليل فان من اخذ الماء من النهر الجاری
فی الاناء الطاهر والحال ان الاناء حاضر عنده غیر غائب عنه ولم یلاقه شیء
نجس کان عارفا بطهارة الماء بدلیل وکذلك الحل ویحتمل ان یکون الحکم بالطهارة و
الحل بناء علی ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر من غیر دلیل بناء علی ظاهر الحال لم یقبل و
ان ثبت انه اخبر عن دلیل فح یقع التعارض بین الخبرین ای خبر الطهارة والحل
وخبر النجاسة والحرمة فیهما ای فی الماء والطعام وعند ذلك ای وقوع التعارض
یجب العمل بالاصل وهو الطهارة فی الماء والحل فی الطعام لان استصحاب الحال
وان لم یصلح دلیلا لکن یصلح مرجحا ومن الناس من رجح بفضل عدد الرواة
لان القلب الیه امیل لان قول الجماعة اقوی فی افادة الظن من قول الواحد ویؤیده
اعتبار العدد فی الشهادة ورجح بالذکورة والحریة فی العدد دون الافراد فقیل
خبر الحرین راجح علی خبر العبدین وخبر الرجلین راجح علی خبر الامرأتین فاما خبر

رجل واحد مثل خبر امرءة واحدة وكذا خبر الحر كخبر العبد لأن بهاى بما ذكرنا
من الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد فاعتبرنا في العدد دون الافراد وسببه
الضمير عائد الى كلمة من مسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان
بنجاسته مثلا يجب العمل بقول الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء مثلا وحر ثقة
بنجاسته يتحقق التعارض ويعمل السامع باكبر رأيه ولو كان العبدان مقام عبد والحران
مقام حر اخذ بقول الحرين واذا ثبت في مسائل الماء ثبت في الاخبار ايضا لأن
هذا اي الذي ذكره البعض متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت بين
الصحابة ومن بعدهم باخبار الاحاد ولم يرو اشتغالهم بالترجيح بما ذكره هذه
البعض ولو كان الترجيح بذلك صحيحا لنقلوه واعتبروه كما اشتغلوا بالترجيح
بزيادة الضبط والاتقان وهذه الحجج التي مر ذكرها بجملتها من الخاص والعام
ونحوهما سوى المحكم من الكتاب والسنة سواء كانت متواترة او غير متواترة
تحتمل ان يلحقها البيان وهو يشارك العام والخاص ونحوهما باعتبار

جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان نظرا الى ان رتبة البيان متاخرة من رتبة المبين ولهذا جرت عادة السلف على هذا النحو من البيان وهذا تمهيد لبيان البيان وهذا

باب البيان

البيان يطلق على فعل المبين اعني الاظهار كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين وهو العلم بالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو المقص وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والاول هو الشائع وهو على خمسة اوجه لانه اما ان يكون بالمنطوق وغيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او لازم له كالمدة والثاني بيان التبديل والاول اما ان يكون بلا تغير ومعه والثاني بيان تغير كالاستثناء والتخصيص والشرط والصفة

والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن البيان اكده بما يقطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان التفسير والاول بيان التقرير
وبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه
دونه فلا يغيره ووجه اخر للضبط وهو ان البيان لا يخلو اما ان يكون بما
وضع للبيان اولا والثاني بيان الضرورة والاول لا يخلو اما ان يكون مغير
للحكم المتقدم اولا فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون دافعا اولا الاول
بيان التبديل والثاني بيان التغيير وان لم يكن مغيرا فلا يخلو اما ان يكون
بعد نص يمكن العمل به او بعد نص لا يمكن العمل به والاول بيان التقرير والثاني
بيان التفسير والمص جعل النسخ بيان التبديل موافقا لما ذكره فخر الاسلام
نظرا الى ان النسخ بيان لانتهاء المدة فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وقال
شمس الائمة حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند
وجودها ابتداء والنسخ رفع له بعد الثبوت بالنسبة الينا فلم يكن بيانا بالنسبة الينا
ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من

النصوص الواردة لبيان الاحكام وان اريد اظهار ما هو المراد من الكلام السابق

فليس ببيان فينبغي ان يراد بالبيان اظهار المراد بعد سبق الكلام له تعلق

به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل

اقيموا الصلوة واتوا الزكوة بيان تقرير سمي به لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر

يقطع احتمال غيره مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطيران قد

يطلق على سير البريد مجازا فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا للموجب الحقيقة

قطعا لاحتمال المجاز والاضافة من قبيل اضافة العام الى الخاص اي بيان هو التقرير وكذا

البواقي سوى بيان الضرورة فان الاضافة فيه من قبيل اضافة المسبب الى سببه اي

بيان يحصل بسبب الضرورة وبيان التفسير سمي به لانه يفسر ما فيه خفاء وبيان

تغيير سمي به لانه تغير حكم ما تقدمه هذا البيان مع ان فيه معنى البيان كما

ستعرف وبيان تبديل وبيان ضرورة وستطلع على ما يطلعك على وجوه تسميتها

اما بيان التقرير فهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص كما في
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملئكة شامل لجميع الملئكة
على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيه بحيث لا يحتمل
الخصوص فيصح بيان التقرير موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه مقرر للحكم
السابق فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا وكذلك اي مثل بيان التقرير بيان
التفسير في انه يجوز موصولا ومفصولا وهو اي بيان التفسير بيان ما فيه
خفاء مثل المجمل والمشترك كلحوق البيان من النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا
الصلوة فان الصلوة كانت مجملة ففسرها بالاركان المخصوصة ولا يجوز تاخير
هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من جوز التكليف بالمحال
واما تاخيره الى وقت الحاجة فجائز عند العامة فاما بيان التغيير نحو
التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل باجماع الفقهاء

سوى ابن عباس واختلفوا في جواز تراخي خصوص العموم فعندنا لا يقع

التخصيص متراخيا وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهذا الاختلاف بناء

اي مبني على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد

الخصوص لا يبقى القطع بل يصير ظنيا فكان التخصيص تغيرا من القطع الى

الاحتمال فيتقيد التخصيص بشرط الوصل لان بيان التغيير انما يصح موصولا

لا مفصولا واما عند الشافعي فموجبه ظني قبل التخصيص فكان تخصيصه

بيانا محضا تقريرا على اصله من كونه ظنيا فيصح موصولا ومفصولا وعلى

هذا اي على تقييد الخصوص بالوصل

قال علمائنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه اي من ذلك الخاتم
لانسان آخر ايصاءً موصولاً ان الايصاء الثاني وهو ايصاء الفص يكون
خصوصاً اي تخصيصاً للايصاء الاول وهو ايصاء الخاتم ويكون الفص
للثاني لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل الايصاء الثاني عن
الاول لم يكن الايصاء الثاني خصوصاً اي تخصيصاً للايصاء الاول بل صار الثاني
معارضاً للاول فيكون الفص بينهما نصفين لوقوع التعارض بينهما في
الفص فلم يصر بياناً من الفص واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء وهو المذكور
بعد الا واخواتها وهذا التعريف شامل للقسمين وقيل هو الاخراج عن المتعدد
بالا واخواتها او هو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه بالا

حواشي

متعلقه صفحه نمبر

۳۳۵

[illegible]

... نفس المتعارف ... [illegible]

... [illegible] ... عن ... والده ... غفر ... [illegible]

واخواتها ايضا كما اختلفوا في تخصيص العام فقال اصحابنا الاستثناء
يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى الباء الاولى متعلقة بالتكلم والثانية بيمنع
والضمير عائد الى المستثنى اي الاستثناء يمنع منعا مقيدا بقدر المستثنى التكلم
بحكم المستثنى الذي وجد في ضمن تكلم المستثنى منه حتى كان التكلم به لم
يقع فيكون التكلم بالمستثنى منه تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء ففي
قوله علي عشرة الا ثلثة المستثنى منه عشرة والمستثنى ثلثة والباقي في
صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وتنعدم الحكم
في المستثنى بعدم دليله وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة
فان الاستثناء عنده يفيد حكما معارضا لحكم المستثنى منه بمنزلة دليل

الخصوص فان العام لما اشتمل الذي خص منه ثم لحقه دليل الخصوص كان الدليل
معارضا له فكذا الاستثناء فعنده في الاستثناء حكمان معارضان وعندنا
حكم واحد كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فان التعليق عنده
لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع اعني التعليق او عدم
الشرط فكذا الاستثناء وعندنا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت
الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فصار عندنا
تقدير قوله لفلان علي الف الا مائة له علي تسعمائة اي فيه حكم واحد صريحا
وعنده الا مائة فانها اي المائة ليست علي اي فيه حكمان معارضان صريحا
وعلى هذا اي ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعتبر صدر الكلام
في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء اي الا طعاما مساويا بطعام
متساو عاما في القليل وهو ما لا يدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين والكثير وهو ما
يدخل تحته فلا يجوز بيع الحفنة بالحفنتين عنده لدخولهما تحت عموم النهي عن بيع الطعام

المستغرق لجميع افراده لان الاستثناء عارض اي نهي بيع الطعام المستغرق

لجميع افراده في المكيل خاصة لان المراد من التساوي التساوي في الكيل خاصة فيبقى

النهي المذكور عاما فيما لا معاوضة فيه فيشتمل النهي بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين

قلنا هذا استثناء حال فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى لتحقق الاستثناء

ويمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء فيكون الصدر اي صدر الكلام

عاما في الاحوال كلها التي تجانس المساواة في الكيل لا مطلقا فكانه قيل لا

تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا

حالة المساواة وذلك اي صدر الكلام لا يصلح لكونه عاما في جميع الاحوال

الا اذا كان في المقدر وهو ما يدخل تحت الكيل لا ان يكون شاملا للمقدر ولغيره

كما قال الشافعي فيثبت ان صدر الكلام لم يتناول بيع الحفنة بالحفنتين فلا يصح

الاستدلال بهذا الحديث على حرمته وتوضيح التفريع ان الاستثناء لما كان

معارضا لما قبله ولم يكن ما قبله موقوفا عليه كان ما قبله كلاما تاما في افادة

معناه وايجاب مقتضاه فكان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام عاما

في افادة حرمة بيع كل طعام بطعام ثم ان الاستثناء عارضه في ان الطعام المكيل

خارج عنه فلا بد من اخراجه على وجه لا يتعدى عن القدر الضروري فان الاصل

٣٣٩

باقی بر صفحه ۳۴۳

حواشی
متعلقہ صفحہ نمبر
۳۳۹

۳۴۰

[illegible]

فيكون في غير الحجي المفيد
تحريمه ربو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام [illegible]
او بل هو قاصر عموم عن ... الامر فلا يكون [illegible] تخصيصه
او بالمخصصة صحيحا فالصحيح الاستدلال بهذا الحديث على حرمته [illegible]
مولوی عبدالحق و عموم ۵ فان الاحوال [illegible]
الاحوال منحصرة على الاستثناء بل العام من الاحوال كالعام [illegible]
للمخصص لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المساواة [illegible]
والمجازفة والمساواة اللتي في عامة المساواة تنقيضها التقليل [illegible]
قلنا حكما بانحصارها في الثلث [illegible] عليه السلام في [illegible]
بالطعام [illegible]
ورفع [illegible]

[illegible]

فى الكلام بعدم التعارض واثباته انما هو بالضرورة فيقدر بقدرها وهو
ههنا بان يكون الاستثناء مختصا بالطعام المكيل ويكون غيره داخلا فى صدر
الكلام حتى يكون حكم الصدر شاملا فيما لا معارضة فيه فلا يصح تقدير الاحوال
اذ لو قدرت الاحوال لزاد على قدر الضرورة لعدم اشتمال الحكم بيع الحفنة بالحفنتين
وهو ارتكاب امر لا ضرورة اليه بخلاف ما اذا جعل الاستثناء طعاما مساويا
بطعام مساو والمستثنى منه الطعام العام لم يلزم ذلك اذ يدخل بيع الحفنة
بالحفنتين فى صدر الكلام ولا يخرج بالاستثناء فلا يلزم التجاوز عن الضرورة
واما عندنا فالاستثناء لما كان عمله بطريق التكلم بالباقى بعده كان صدر
الكلام موقوفا عليه حتى كانه لم يقع التكلم الا بالباقى فلا بد من ان يعتبر الاستثناء
مع صدر الكلام فى حق التكلم بالباقى اولا ثم يؤخذ منه الباقى ولما كان المستثنى
ههنا من قبيل الاحوال لا بد ان يكون المستثنى منه كذلك اذ لا بد ان يجعل المستثنى
منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام

وههنا يجوز رعاية المناسبة لان صدر الكلام كانه لا حكم فيه لا بعد الاستثناء
فيجوز ان يعتبر صدر الكلام مناسبا للمستثنى واما لو كان المستثنى معارضا
لصدر الكلام لم يمكن رعاية المناسبة اذ اجراء الكلام على مقتضى منطوقه اولى
من رعاية معارضه وجعله تابعا له فيها وهذا انما يتم لو كان له حكم برأسه
اما لو كان له حكم موقوف على ما بعده ويكون هو مع ما بعده مفيد الحكم واحد
فح يجوز ان تراعى تلك المناسبة لانه لا يلزم ح ممانعة منطوقه اذ لا منطوق
له ح ورعاية المناسبة فيما نحن فيه بان يعتبر المستثنى منه الاحوال التي
يناسب المساواة في الكيل فلا يدخل بيع الحفنة بالحفنتين تحت النهي واحتج
اصحابنا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى
الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح عليه السلام في قومه قبل الطوفان
فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار

لان وجود المخبر عنه شرط لصدق الخبر والاستثناء دل على عدم ثبوته
فلزم الكذب المحال بخلاف الاستثناء فانه اثباته امر في الحال فاذا عارضه مانع
يحتمل ان لا يثبت واذا كان كذلك فلابد من القول بان الخمسين المذكور في
الاية تعرض للعدد المثبت بالالف بان منعه عن الثبوت والدخول تحت الاسم
فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا انه تعرض لحكمه اي العدد وهو الالف
بطريق المعارضة مع بقاء العدد وهو الالف لان الالف متى بقيت لفظا لم يصلح
اسما لما دونها فلابد من القول بان الاستثناء مانع من ان يكون الالف دالا
على مدلوله ويكون المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقي
بمنزلة تسعمائة وخمسين لا ان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بطريق
المعارضة بخلاف العام كاسم المشركين جواب عما قال من ان الاستثناء بمنزلة
دليل الخصوص وتوضيحه ان العام اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي
بلا خلل دليل الخصوص عارض العام في بعض افراده بمنع الحكم لكن بقي اسمه
دالا على الباقي بلا خلل فلم يكن التخصيص تعارضا للتكلم بلفظ العام بل تعرضا
للحكم مع بقاء الصيغة على حالها وههنا لا يطلق الالف على الباقي بعد الاستثناء

لان اسم الالف لا يطلق على ما دونه لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا اذ لا
علاقة بينه وبين ما دونه الا الكلية والجزئية وهي لا تصلح علاقة ههنا لان
من شرطها ان يكون الجزء مختصا بالكل وههنا ما دون الالف لا يختص به لكونه
جزء الجزء لما فوقه ايضا فلا يصح ان يقال بالمعارضة ههنا بخلاف دليل الخصوص
فانه لبقاء صيغته يمكن القول بالمعارضة فيه ثم الاستثناء نوعان متصل
وهو الاصل فقد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
والمراد صيغ الاستثناء من الا واخواتها واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحا
في القسمين بلا نزاع الا عند صاحب التوضيح فانه مجاز في المنقطع عنده فعلى هذا
معنى قوله وهو الاصل اي الحقيقة فيه اي ان استعمال صيغ الاستثناء حقيقة
فيه وتفسيره اي المتصل ما ذكرنا اي ما اشرنا اليه في قولنا تكلم بالباقي بعده

۳۴۵

فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي يمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء

بان يكون من جنسه ويكون داخلا فيما قبله ويسمى متصلا والمنقطع وهو ما لا

يصلح استخراجه من الاول اي المستثنى منه لان الصدر لم يتناوله لعدم كونه من جنسه

فلا يمكن استخراجه عنه اذ هو فرع الدخول فجعل المستثنى المنفصل كلاما

مبتدأ بحكم مخالف لما قبله ولا تعلق له بما قبله الا صورة مجازا منصوب على

التميز عن النسبة المفهومة ضمنا مما ذكره اي واطلق الاستثناء عليه مجازا لا حقيقة

والمراد استعمال صيغة الاستثناء في المنقطع بطريق المجاز قال الله تعالى فانهم

عدولی الا رب العلمین الخ لکن رب العالمین استثناء منقطع بمعنی لکن
ويحتمل ان يكون متصلا بان قال جميع ما عبدتم عدولی الا رب العالمين و
مبنى هذا على ان القوم كانوا عابدين لله تعالى مع غيره كما نقل عن مقاتل و اما
بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اذ الموضوع له النطق و
هذا يقع بمجرد السكوت الذي هو ضده اوان للسكوت فيه دخلا كما في القسم الاول و
وهذا اى هذا النوع على اربعة انواع لانه اما ان يكون ثابتا لضرورة كثرة الكلام
اولا والاول هو الرابع المذكور في المتن والثاني اما ان يكون لضرورة دفع الغرور
اولا والاول هو الثالث والثاني اما ان يكون في حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول
والثاني هو الثاني والاولى ان يجعل الاقسام ثلثة بان يقال اما ان يكون بمجرد
السكوت او لا بمجرده بل لغيره دخل فيه

الثاني هو الاول اما ان يكون البيان بدلالة حال المتكلم او لضرورة كثرة
الكلام والثاني هو الرابع والاول هو الثاني جعله نوعا ثانيا وثالثا بملاحظة
اعتبار الضرورة وقد مر منه اي من بيان الضرورة ما هو في معنى المنطوق
اي في حكمه نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام وهو
قوله تعالى وورثه ابواه اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير
بيان نصيب كل واحد ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل على ان
للاب ما بقي الباقي ضرورة فصار اي تخصيص الام بيانا لنصيب الاب
بصدر الكلام لا بمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير بيان الشركة لا
يعرف نصيب الاب بالسكوت فصار البيان بالسكوت مع دلالة صدر الكلام كانه
قيل فلامه الثلث ولابيه الباقي ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت بدلالة
حال المتكلم اي بدلالة من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد و
صاحب الحادثة نحو سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل

عن التغير متعلق بالسكوت يدل على الحقية اي حقية الامر المعاين اذ لما
يحتج تقرير الشارع للناس على محظور كان سكوته بيانا لكون ذلك الامر خارجا
عن المحظور وقوله يدل يحتمل ان يكون خبرا للسكوت بان يكون ما يستفاد
من الجملة اعني دلالة سكوت صاحب الشرع مثالا للبيان بطريق السكوت و
يحتمل ان يكون المثال هو السكوت وقوله يدل لبيان كون السكوت لصاحب الشرع
مثالا للبيان ويعلم منه حال يدل في قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل
على البيان الضمير عائد الى السكوت المحذوف المعطوف على قوله سكوت صاحب
الشرع الذي يتعلق به قوله في موضع الحاجة مثل سكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البدن في ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا على ملك اليمين او
النكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق روي عن عمر انه حكم فيمن
اشترى جارية واستولدها ثم استحقت برد الجارية وقيمة الولد والعقر و
كان شاور عليا واشتهر في الصحابة ولم يرده احد فكان اجماعا منهم ولم يقض
برد قيمة المنافع اي منافع بدن الولد ولو كانت واجبة لم يحل الاعراض عنه بعد
ما دفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما هو عليه فان قلت لعل الولد كان
صغيرا ولم يكن له منفعة فلذا سكتوا عن بيان قيمتها اجيب بانه قد ثبت في

متعلقہ صفحہ ۳۴۱

حاشیہ

۳۴۹

ملہ وذكره في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل ما ثبت به من المعاملات والمأكول والمشارب ولا يجوز منه عليه السلام تقريرهم على محظور والسكوت مطلقا ولا خلاف في العطف التحقيق الجامع او سكوته عليه السلام في موضع الحاجة الى البيان فانه يدل على البيان اليه مثل سكوت الصحابة والمثال المذكور يطابق المذكور لان سكوت الصحابة في بيع سكوته عليه السلام لان اجماعهم حجة عليه السلام او قرينة بالنص يعني ان سكوت صاحب الشرع يدل على كذا اشكل ولا سكوت الصحابة ليس فيه اعتبار سكوته عليه السلام بل سكوتهم فيكون من قبيل الاصل بل الجامع النظر بالنظر للتوضيح وان كان بطريق الدلالة والله سكوتهم بل ما سبق لان سكوتهم بالدليل

مہ جعله ثابتا بالعرف ... بدلالة حال المتكلم مثل النقل في المثل الاشكال ... شمول البيان ... والاشكال ... الاصل ... مثل الاتصاف ... شمول العصر

جوہی

350

جميع الروايات انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل على ان المنافع كانت
موجودة وان لو لم كان كبيرا واعلم ان الذي ذكرنا من رواية عمر موافق لما
ذكر في التوضيح وهو مخالف لما نقله الشارح المحقق من ان المرءة كانت امة
لكنها انتت الى بعض قبائل العرب فتزوجت واحتمال تعدد الحادثة وان
كان محتملا لكن قد قال الشارح المحقق ان تلك الحادثة اولى الحادثة وهكذا قال
البعض فحق ما نقل في التوضيح ولا شك ان بين هذين القولين تدافع
ومنها اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة دفع الغرور عن الناس مثل سكوت
الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم به فانه جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن
المشتري فانه يحتاج الى التصرف فيه فاذا لم يجعل سكوته ردا واسقاطا للشفعة فاما
ان يمتنع المشتري عن التصرف او لم يمتنع ويتصرف فيه ثم ينقض الشفيع تصرفه
وعلى كل تقدير يتضرر فجعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على
اسقاط الشفعة وان كان السكوت غير موضوع للبيان ومثل سكوت
المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري فانه اذن له في التجارة

دفعا للغرور عن الناس ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت لضرورة كثرة

الكلام مثل قول علمائنا ليس الخلاف في الاصل انما الخلاف في هذه

المسئلة في من قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة ان العطف

اي عطف درهم وقفيز حنطة جعل درهما وقفيز حنطة بيانا للمائة وقال الشافعي

القول قوله في بيان المائة لانه اجمالها وليس قوله ودرهم تفسيرا لها لانه عطف

عليه فظاهره يقتضي التغاير كما اذا قال له علي مائة وثوب قلنا لا نزاع في ما قلنا

ان حد تفسير المعطوف عليه بتمييزه متعارف في العدد ضرورة كثرة استعمال

العدد وطول الكلام بذكر التمييز فيناسب الخفة والحذف حتى ان ذكره بعد

٣٥١

تكرارا ومستهجنا في العربية في كثير من المواضع وذلك لضرورة فيما ثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون اي ان الموجب للحذف كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تتحقق في المقدرات التي تثبت دينا في الذمة حالا او مؤجلا لانه لما ثبت دينا في الذمة كثرة العقود بها دون الثياب ونحوه فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم او ما في معناه كالبيع بالثياب اذا لم يثبت في الذمة في عامة المعاملات لم يوجد الضرورة الداعية الى الحذف وقال صاحب التوضيح بعد بيان الفرق فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب كان الاخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء مما هو من المقدرات كالدراهم والدنانير و القفيز يجعل بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع بينهما كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلثة اثواب واما اذا كان بعد المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له على مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل بيانا للمائة وغرضه من ذلك ابداء ما هو الثابت بالعرف في صورة القياس بناء على ان الخصم جاز القياس في

اللغة فاندفع اعتراض صاحب التلويح بان القياس في اللغة وان اريد
القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان **فصل** في بيان التبديل وقع في
بعض النسخ ههنا لفظ الباب ووجهه انه لما كان هذا النوع اكثر ابحاثا
عقد له بابا على حدة للتنبيه على عظم شانه وهو النسخ النسخ في اللغة الازالة
او النقل او التبديل وهو في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق
في الظاهر الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ليس بمطلق بل هو مقيد بنهاية
والمراد بالحكم الحكم الشرعي ولا يكون ذلك الا ثابتا بدليل شرعي لان رفع
الاباحة الاصلية الثابتة قبل ورود الشرع بدليل شرعي لا يسمى نسخا ويعلم
منه ان بيان تبديل ذلك الحكم الشرعي لا يكون الا شرعيا ايضا لانه مطلق في حق
غير الشارع فليس في وسعه بيانه مقيدا في حقه فهو الذي له البيان وبيان مدة
ذلك الحكم الشرعي بيان نهايته ولما كان هذا البيان بيان التبديل كان المبين
مبدلا بهذا البيان وهذا البيان مبدلا له ولما كان البيان بعد المبين كان
هذا البيان متاخرا عن ذلك الحكم فيكون في قوله وهو النسخ في حق آه اشارة
الى ما عرف به النسخ من انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۳۵۳

۳۵۴ صاحبزادہ

حاشیہ مولوی

مولانا عبد الحی رحمہ اللہ

قولہ

قولہ

قولہ

قولہ

قولہ

قولہ

قولہ

قولہ

قولہ

عبد اللہ

[illegible]

متاخر او انه بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي اوهمنا استمراره او
انه ورود دليل متراخ عن دليل شرعي مقتضي بخلاف حكم الدليل الشرعي
وقيد بالدليل الشرعي احترازا عن الرفع بالموت وقيد بقوله متاخر احترازا
عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فانه لا يسمى نسخا ولا يخفى على هذا
متانة المتن فحاصل كلامه ان النسخ بيان محض لانتهاء حكم الاول وليس
فيه معنى الرفع لانه تعالى يعلم انه ينتهي الى وقت كذا فكان الناسخ بالنسبة الى
علمه مبينا لا رافعا الا انه تعالى اطلقه اي الحكم ولم يبين المدة التي وقته بها
فكان ظاهره اي الحكم البقاء في حق البشر لانا نتوهم من الاطلاق بقاءه
ابدا فكان تبديلا للاطلاق الى التقييد في حقنا بيانا محضا في حق صاحب
الشرع لان البيان المحض ما يظهر به حكم الحادثة عند وجودها ابتداء و
النسخ كذلك في حق صاحب الشرع وهو اي النسخ كالقتل فانه اي القتل

بیان محض للاجل المعلوم فی حق صاحب الشرع لکونه مقتولا باجله عندنا
تغیر وتبدیل ای ابطال وقطع للحیوة التی توهم استمرارها فی حق القاتل ولهذا
استحق به القصاص والدیة والاستغفار وفیه اشارة الی رد تمسک المعتزلة
القائلین بان القاتل قد قطع حیوة المقتول فلذا استحق القصاص به وتمام
تحقیقه فی محله ثم ان النسخ جائز عقلا وواقع سمعا خلافا للیهود فعند بعضهم
باطل عقلا وعند بعضهم نقلا وقد انکر بعض المسلمین کابی مسلم وعمر بن
یحیی الاصفهانی وکان مرادهم بذلک ابطال الحکم فی وقته وتبدیله فیه
والا فلا یتصور ان ینکر المسلم قوله تعالی ما ننسخ من آیة الآیة ومحل النسخ حکم
یعنی الحکم اما ان لا یحتمل النسخ فی نفسه کالاحکام العقلیة وما یجری مجراها
من الامور الحسیة والاخبار المؤدی نسخها الی الکذب واما ان یحتمل
والاخیر اما ان یلحقه تابید نصا او دلالة او توقیت او لا وهذا هو الذی
قال ان یکون فی نفسه محتملا للوجود ای لکونه مشروعا بخلاف الکفر فانه
لا یحتمل المشروعیة اصلا عدمه والعدم ای عدم المشروعیة بخلاف الایمان
فانه استمر مشروعیته وحاصله ان محله حکم شرعی فرعی مطلق عن التابید والتوقیت
والی القسم الاول اشار بقوله ولم یلحق به ای بذلک الحکم ما ینافی النسخ

حواشی
متعلقہ صفحہ
نمبر ٣٥٦

من توقيت منصوص مثل ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى
سنة فان النسخ منه قبل مضي ذلك المدة لا يجوز قال القاضي الامام ابو زيد انه
ليس لهذا القسم مثال من النصوص وكذا نقل عن شمس الائمة السرخسي واما
قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ونحوه فالمقصود منه شرعية حرمة القربان
في حالة الحيض ونحوها وهي ثابتة على الاطلاق وليست بموقتة فلهذا لم
يتعرض المص لمثال المؤقت وتابيد ثبت ذلك التابيد نصا كما في قوله تعالى خالدين
فيها ابدا حقيقة الدوام وان استعملت مجازا في المكث الطويل وهذا
مثال للتابيد صريحا وان لم يكن من الاحكام اذ لم يوجد فيها تابيد صريحا كذا
في الشرح او دلالة عطف على قوله نصا كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول عليه السلام
فانه لا نسخ لشريعته ولا نبي بعده فانه عليه السلام خاتم النبيين والمراد
بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد في قوله عليه السلام

الجهاد ماض الى يوم القيمة داخل في التابيد لا في التوقيت وكذا قوله تعالى و
جاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة اذ هو وان كان من
قبيل الاخبار الا انه يفهم منه الحكم الشرعي وهو وجوب تقدم المؤمن على
الكافر في الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها ويمكن ان يجعل على هذا مثال
التوقيت قوله عليه السلام الخلافة من بعدي ثلثون سنة فانه يعلم منه نفاذ اوامرهم
واحكامهم ووجوب طاعتهم وانقيادهم وحرمة مخالفتهم وعنادهم
والشرط اي شرط جواز النسخ التمكن اي تمكن المكلف من عقد القلب على
الحكم وقبوله عندنا لا التمكن من الفعل ومعناه ان يمضي زمان يسع فيه الفعل
بعد وصول الامر الى المكلف وعدم التمكن منه اعم من ان يكون قبل دخول وقت
الواجب وقبل انقضاء زمان يسع هو فيه وهذا مذهب اكثر الفقهاء و
اصحاب الحديث خلافا للمعتزلة وبعض اصحابنا كالجصاص والامام ابي منصور

والقاضي ابي زيد وبعض الشافعية قالوا لان المقصود من شرع الاحكام
هو العمل بالبدن وقبل حصوله يكون بداء لان الامر يدل على الحسن والنهي على
القبح فيلزم ان يظهر حين الامر ما لم يظهر حين النهي او بالعكس وذلك من الله تعالى
محال ولنا ان النبي عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائدة
على الخمس مع عدم التمكن من العمل والتحقيق انه يمكن ان يكون الاعتقاد هو
المقصود واعتقاد رسول عليه السلام في الصلوة اعتقادا لا نسخ حكما لانه الاصل
ولا خلاف بين الجمهور شروع في تفصيل الدلائل التي ثبت بها النسخ فاكثر
الناس في معظمهم على ان القياس لا يصلح ناسخا وقيل يجوز به ولنا ان القياس
هو التعدي الى فرع لا نص فيه وكذا اي مثل القياس الاجماع عند اكثرهم فانه
عند الاكثر لا يكون ناسخا للكتاب ولا السنة ولا الاجماع الاخر ولا القياس
خلافا للبعض كعيسى بن ابان وبعض المعتزلة لان الاجماع عبارة عن
اجتماع الآراء ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء
عند الله تعالى وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع
جائز وذكر في باب النسخ ان النسخ به غير جائز

حواشی متعلقه صفحه ۳۶۰

واما القياس فلان النسخ فرع التعارض واذا وقع التعارض بين القياسين لا يسقط احدهما بالتعارض كما عرفت فانه لم يسقط احدهما فكيف يكون الآخر ناسخا او المنسوخ ساقط بهذا فاذا وقع التعارض في زمان واحد واما لو وقع التعارض في زمانين فيعمل بالآخر لا لانه ناسخ والاول منسوخ بل لانه علم ان القياس الاول لم يكن صحيحا فلهذا لا يسمى ذلك نسخا في اصطلاحهم هذا ما عليه الجمهور ونقل عن ابن عباس بن شريح من اصحاب الشافعي انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص جاز به النسخ وقال ابو القاسم الانماطي يجوز نسخ

فهذه الآية اتم عقيدة مقام عقد الكل فصار النسخ في حق الكل بناء على ذلك ... فلا يرد ما قيل ان ... فحقنا ... اعتقادا ... فكان ... فاجاب بان اعتقاد ... ثابت حكما ... الكتاب والسنة ... اقوى منه والا لا يصح ناسخا للاقوى كما تقدم ولان الصحابة ... القياس لا يعمل بالكتاب والسنة حتى قال علي ... من ظاهره لكن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على ظاهر الخف ... رواه ابو داود ... فى صحة الكتاب والسنة

۳۶۱

بتصرف من نور الانوار

والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن وجود دليل
شرعي ولا يتصور حدوثه ولا ظهوره بعد النبي عليه السلام لاستلزامه
لكون الاجماع الاول خطأ والدليل المذكور في المتن يمكن تطبيقه على المطلبين
لعدم صلاحية كون القياس والاجماع ناسخين ووجه التوفيق بين كلامي
فخر الاسلام ان يحمل احدهما على ما اختاره والآخر على ما يوافق كلام
الجمهور ووجه ما اختاره ان غاية ما لزم مما ذكر في الدليل الدال على عدم
جواز النسخ هو لزوم المخالفة للنص ولا يلزم منه كون الاجماع خطأ

وعدم صلاحيته لكونه ناسخا وانما يكون كذلك لو لم يكن سنده نصا
ارجح من النص الاول ولا يلزم من ذلك كون النص الراجح ناسخا للاجماع
لانه يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع
المبني عليه فانه لكونه متراخيا يصلح ناسخا ووجه القول الثاني ان النص الذي
كان سند الاجماع الاول وان كان مرجوحا في نفسه بالفرض لكن لما تايد بالاجماع
الاول الدال على قبوله صار هو ارجح اذ لا تاثير لما لم يكن راجحا لما اختاره
اهل الاجماع الاول وهذا يصير بمنزلة الطعن المجمل في النص الذي قيل انه
راجح ولما ثبت ان القياس لا يصلح ان يكون ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع
لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة فلذا قال وانما يجوز النسخ اي نسخ
الكتاب والسنة بالكتاب والسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى او اقوى منها
ويجوز نسخ احدهما بالاخرى اي نسخ الكتاب بالسنة المتواترة والسنة بالكتاب
عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين والمحققين من اصحاب الشافعي

وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا ولہ في نسخ السنة
بالكتاب قولان الاول يجوز والاخر لا يجوز لانہ اي نسخ احدهما بالاخر
يكون مدرجة اي طريقة ووسيلة الى الطعن لطعن الطاعنين في الرسول
عليہ السلام لانہ لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انہ كلام
ربہ ولو نسخ السنة بالكتاب يقول الطاعن كذبہ ربہ فكيف نصدقہ فالتعا
بينهما اولى وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم لا انہ ابطال الحكم وجائز للرسول
عليہ السلام بيان مدة حكم الكتاب بالسنة فتكون السنة ناسخة لہ ولا يلزم
منہ خلاف ما يزعم انہ كلام ربہ فقد بعث النبي عليہ السلام مبينا وجائز ان
يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسولہ عليہ السلام فتنسخ السنة بالكتاب
ولا يلزم منہ انہ كذبہ ربہ فثبت انہ يجوز نسخ احدهما بالاخر

٣٦٤

وقد ثبت انه عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة في مكة ثم يتوجه
في المدينة الى بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم الى الكعبة فان كان التوجه
الاول ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس
لانه لا يتلى في القرآن وان لم يكن ثابتا به فقد ثبت بعض المطلوب ايضا
اذ لا شك ان التوجه الثاني الثابت بالسنة ينسخ بالكتاب واعلم ان
القاضي ابو زيد قال انه لم يوجد في كتاب الله تعالى ما ينسخ سنة الا من طريق
الزيادة على النص فعلى هذا يجوز ان يقال معنى قول الشافعي لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة انه لم يوجد النسخ بها فيه والزيادة على النص ليس بنسخ
عنده واما عندنا فلما كان نسخا جوزنا نسخه بها لكن هذا انما يمشي لو لم

يقل بعدم جواز نسخ السنة بالكتاب لما كان قائلا به كان مبنى كلامه

امرا آخر الا ما ذكره ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا شروع في تفصيل المنسوخ

بعد تفصيل الناسخ ويقال لنسخهما الانساء قال الله تعالى سنقرئك فلا

تنسى الا ما شاء الله ويجوز نسخ احدهما دون الآخر ومنعه البعض من

المعتزلة لان النص للحكم والحكم للنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى

فامسكوهن في البيوت فانه نسخ حكمه وبقي تلاوته وقرءة ابن مسعود

ثلثة ايام متتابعات فانه بقي حكمها ونسخ تلاوتها لان للنظم اي للنص

حكمين اي نوعين من الحكم نوع يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة

ونوع يتعلق بالمعنى وهو ما اى حكم هو قائم بمعنى صيغته اى النظم كالوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما اى من الحكمين مقصود بنفسه فيجوز كونه مصلحة في وقت دون وقت فاحتمل كل واحد منهما بيان المدة والوقت فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر والزيادة على النص بالمتاخر عنه نسخ عندنا خلافا للشافعي وقد عرفت فيما سبق ثلثة اقسام للمنسوخ و هذا رابع الاقسام وهو نسخ وصف الحكم مع بقاء اصله ولا نزاع في عدم كون الزيادة نسخا ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة انما النزاع في غير المستقل كزيادة جزء او شرط او زيادة ما يرفع المفهوم المخالف كما لو قال في العلوفة زكوة بعد قوله في السائمة زكوة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول ما ذهب اليه الحنفية وهو انه نسخ الثاني ما ذهب اليه الشافعية

وهو انه ليس بنسخ الثالث ان كانت الزيادة ترفع المفهوم المخالف فنسخ
والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده بمنزلة
العدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس انه ان
اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ
والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي
فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي لزيادة البيان والتاكيد ثم
ان المفهوم المخالف غير معتبر عندنا لكن ذكره في البيان مبني على مذهب

من اعتبر لان بالزيادة يصير اصل المشروع وهو الذي كان قبل الزيادة
بعض الحق لان الحق بعد الزيادة امران المزيد والمزيد عليه فهو اي ليس
للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اي في حكم يجب حال كونه حقا
لله تعالى او من حيث كونه حقا لله واحترز به عما يجب حقا للعباد فانه
يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا كما اذا ادعى على غيره الف وخمسمائة وشهد
شاهدان بالف والاخران بالف وخمسمائة حتى قضى له بالمال كله كان
مقدار الالف مقضيا بشهادتهم جميعا وخمسمائة بشهادة آخرين واداء
حتى اذا ادى بعض الدين يجوز بلا خلاف بخلاف حق الله تعالى لانه لا يقبل
الوصف بالتجزي اي ليس لبعض الحق حكم كله ولا حكم الوجود في نفسه دون
انضمام الباقي اليه حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين
مسكينا لم يجزه ولا يكون مكفرا لا بالاطعام ولا بالصوم فكانت الزيادة
نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة لانه بين محتمل اللفظ ولهذا
اي ولان الزيادة على النص نسخ لم يجعل علماؤنا قراءة الفاتحة ركنا

اى فرضا فى الصلوة بحيث لا يجوز الصلوة بدونها بخبر الواحد متعلق
بقوله لم يجعل وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه اى
جعل قراءة الفاتحة ركنا زيادة على النص وهو قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من
القران اذ عمومه يقتضى الجواز بدون الفاتحة فكان تقييدها نسخا لاطلاقه
ولهذا ابوا اى علماؤنا زيادة النفى وهو تغريب عام حدا اى زيادته من
حيث كونه حدا فى زنا البكر على الجلد الذى هو حد لانه لم يبق حدا
بل يصير بعضه فيكون نسخا لقوله تعالى الزانية الآية بخبر الواحد وهو قوله
عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام واحترز بقوله حدا عن النفى
سياسة فانه يجوز اذا رأى الامام المصلحة فيه كذا فى الشرح وابوا زيادة
الطهارة شرطا فى طواف الزيارة حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة على قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت
صلوة وشرط الصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه النطق وابوا زيادة صفة
الايمان شرطا فى رقبة الكفارة بخبر الواحد يتعلق بالجميع وخبر الواحد
فى الاخير ما روى ان رجلا جاء الى النبى عليه السلام برقبة وقال على عتق رقبة
افيجزئنى ان اعتقها فامتحنها الرسول عليه السلام فوجدها مؤمنة فقال

اعتقها فانها مؤمنة او القياس فانه شرط الايمان في كفارة القتل لتخليص
المؤمن عن ذل الرق فيشترط في سائر الكفارات والذي يتصل
بالسنن افعال رسول الله عليه السلام وهي التي تقع عن قصد لا غيرها مثل
الواقع حالة النوم فلا يصلح للاقتداء به والكلام فيه وهي بالنسبة الينا
اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض واما الحرام والمكروه فلا
يوجد في افعال الانبياء عليهم السلام لانهم معصومون عن الكبائر عند
عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وانما
قيدنا الافعال بالنسبة الينا لان الواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة لا
يتصور في حق النبي عليه السلام ولذا قسم القاضي وسائر الاصوليين سوى
فخر الاسلام وشمس الائمة الى ثلثة اقسام وفيها اي في افعال النبي عليه السلام

قسم آخر غير الاربعة المذكورة وهو الزلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود للفاعل الذاته ولكنه وقع فيه من فعل مباح قصده كذا ذكر شمس الائمة السرخسي وقيل فعل الصغائر بدون قصده وقيل ترك الافضل الى الفاضل لكنه اي القسم الآخر وهو الزلة ليس من هذا البيان اي من باب الاقتداء بالافعال في شيء من الاحكام الاربعة المذكورة لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو هذا القسم وهو الزلة عن الاقتران ببيان انه اي الزلة بتاويل المذكور زلة اما من جهة الفاعل كما في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام هذا من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه فغوى واختلفوا في سائر افعاله الفعل الواقع عنه عليه السلام

اما عن قصد الى عينه اولا واما الثاني فاما عن قصد لله تعالى بل عن قصد
الى غيره او لا عن قصد مطلقا والاخير خارج عن هذا البيان وقد ذكر الاول
اولا ثم ان الواقع عن قصد الى عينه قد يكون بيانا لمجمل الكتاب كمسح الناصية
لقوله تعالى فامسحوا برؤسكم وهو تابع للمبين في الوجوب والندب و
الاباحة بالاتفاق وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد
والحكم فيما بقي بعد ذلك ما ذكره بقوله والصحيح ما قاله الجصاص ان ما
علمنا من افعال النبي عليه السلام واقعا على جهة اي على صفة الوجوب
او الاستحباب او الاباحة نقتدي به اي برسول عليه السلام او بفعل رسول عليه السلام
في ايقاعه اي الفعل على تلك الجهة اي الصفة الا بدليل يدل على كونه
مختصا به قال الله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وما لم نعلم اي
الفعل على اي جهة اي صفة فعله اي فعل النبي عليه السلام قلنا فعله على ادنى
منازل افعاله وهو الاباحة لان الاتباع اصل في حقه عليه السلام لقوله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز الاقتداء به
فوجب التمسك به اي بالاصل حتى يقوم دليل الخصوص به والجمهور على ان
الفعل ان علمت صفته خاصة فامته مثله في الاتيان به وقال الكرخي

الاصل هو الاختصاص لا يعارض وان لم نعلم صفته فان كان من المعاملات

فيدل على الاباحة بالاجماع وان كان من القربات فقيل يتوقف فيه فلا

يثبت متابعته حتى يقوم دليل وقيل يلزمنا الاتباع فيه وقال الكرخي

يعتقد الاباحة في حقه ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل وقد عرفت مذهب

الجصاص نفا ويتصل بالسنن بيان طريقة رسول عليه السلام حال كون

تلك الطريقة في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد متعلق بالاظهار واختلف

في هذا الفصل اي اظهار الاحكام بالاجتهاد فانكرت الاشعرية واكثر

المعتزلة كون الاجتهاد حظا النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية لاستغنائه

عنه بالوحي وعامة اهل الاصول على ان له العمل فيها بالوحي الظاهر والرأي

جميعا وهو مذهب الشافعي واكثر اهل الحديث لعموم قوله تعالى

فاعتبروا يا اولي الابصار قال اكثر اصحابنا انه كان مكلفا بانتظار الوحي
في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة
الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل بخوف
فوت الغرض واليه اشار بقوله والصحيح عندنا انه عليه السلام كان يعمل
بالاجتهاد اذا انقطع طمعه عن الوحي فيما اي في حادثة ابتلى به وكان النبي
عليه السلام لا يقر على صيغة المجهول على الخطاء وان كان اجتهاده يحتمل
الخطاء هذا عند اكثر اصحابنا لقوله تعالى عفى الله عنك لم اذنت لهم
فانه يدل على الخطاء واكثر العلماء على انه لا يحتمل الخطاء لانا امرنا باتباعه
عليه السلام ولا اتباع في الخطاء فاذا اقر النبي عليه السلام على شئ من ذلك اي
من الحكم اي اذا اقر على نفسه واثباته كان ذلك دلالة قاطعة على اصابة
الحكم فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف ما يكون من غير النبي عليه السلام
من البيان بيان لما بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لان القرار على الخطاء

جائز في اجتهاده فهو اي الاجتهاد نظير الالهام في كونه قطعيا منه عليه السلام

غير قطعي من غيره وهو القاء الخير في قلب الغير بلا نظر واكتساب فانه

حجة قاطعة في حقه عليه السلام وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة

اي القطعية وما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبله وانما قال ههنا بسنة

نبينا عليه السلام وفيما سبق بالسنن لان الاختلاف ههنا في مقامين

احدهما قبل البعثة فابى بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من

المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيما بينهم فقيل كان متعبدا بشرائع

نوح عليه السلام وقيل بشرائع ابراهيم عليه السلام وقيل بشرائع موسى عليه السلام

وقيل بشرائع عيسى عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم

كالغزالي وعبد الجبار والمقام الآخر في تعبده بعد البعثة فنبه بلفظ

النبي عليه السلام المضاف الى ضمير المتكلم على ان الاختلاف الذي اريد بيانه

هو انه عليه السلام بعد البعثة وامته هل كانوا متعبدين بشرع من
تقدم فذهب اكثر من اصحابنا والشافعية وطائفة من المتكلمين الى انه
كان متعبدا وان كل شريعة ثبتت لكل نبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام
حتى يقوم دليل الانتساخ وذهب اكثر المتكلمين وبعض اصحابنا و
الشافعية الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي
بوفاته او ببعث نبي آخر الا ما لا يحتمل النسخ والتوقيت فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا
بدليل البقاء وذهب اكثر اصحابنا الى ما ذكره المص بقوله والقول الصحيح فيه الى
الذي عليه الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد شمس الائمة وفخر الاسلام
وعامة المتاخرين ان ما قص الله تعالى في كتابه او قص رسوله منها اي من
الشرائع الماضية من غير انكار يلزمنا العمل به بناء على انه اي ما قص الله تعالى
شريعة رسولنا عليه السلام ما لم يظهر ناسخه واحترز بقوله ما قص الله
او رسوله عما نقله اهل الكتاب وفهم المسلمون عن كتبهم فانه لا يجب اتباعه
لتحريفهم الكتب وفيه رد على من قال انه يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيما
لم يثبت انتساخه وان كان النا قل من اهل الكتاب وفهم المسلمون من كتبهم
وفي قوله على انه شريعة رسولنا اشارة الى انه عليه السلام لما كان خير خلق الله تعالى

۳۷۷

باقی بر صفحہ ۳۷۸

حواشی متعلقہ صفحہ نمبر ۳۷۷

ط بنقل عبد اللہ بن سلام وغیرہ من المؤمنین منهم قلت کیف یعتمد وقد وقع التحریف قبل وجودہ بل بعدہ ینظر الی اصل التوریة بل الی ما ہو محرف من کتاب التاریخ الذی ذکرت مالک آنفا واللہ اعلم ۱۲ نامی

تحشیہ مولوی عبد الحی رحمہ اللہ

فالحاصل فی ہذا المقام ان اذا قص البعض اللہ تعالی علینا بل بعدہ فی التوریة والانجیل فقط لا یؤمن الا بہم حرفی التوریة والانجیل کثیرا وادرج فیہما احکاما باہوا انفسہم فلیتیقن ان من عند اللہ تعالی وکذا اذا اقص علینا ثم انکر علینا بعد نقل القصة صریحا بان لا تفعلوا فذلک

ان من اللہ تعالی او من تصنیف موسی علیہ السلام وکذا حال الانجیل فان الاناجیل الاربعة الموجودة فی ایدی النصاری الیوم تصنیفہا اربعة رجال احدہم متی تلمیذ عیسی علیہ السلام من الاوتر الیہ وثانیہم مرقس وثالثہم لوقا ورابعہم یوحنا علی الروایة ... التشبیہ ایضا کثیرہ من التحریف والتغییر کما اعترف بہ علماء النصاری فاذا کان الامر کذلک فلا یعتبر اخبارہ قلت فالحکم ... ط

وافضل رسله كانت نبوة من قبله داخلة في نبوته كالجنس في النوع وهو في
الشخص فكانت النبوة تنمو وتكامل تدريجا الى ان بلغت بمحمد عليه السلام
وذكر شمس الائمة ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتب وحكمة ثم جاءكم رسول
مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم بمنزلة من بعث
اخر في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام كذا في الشرح
واستدل ايضا على شرفه عليه بقوله تعالى فبهداهم اقتده وتوضيحه انه عليه السلام
كان مامورا باقتدائهم ولاشك انه كان اتيا بما امره الله تعالى واذا كان كذلك
فقد اجتمع فيه ما تفرق في غيره ولعله لهذا اوتي جوامع الكلم وجوامع الحكم
ومما يقع به ختم باب السنة باب متابعة اصحاب رسول عليه السلام ولاحتمال

السماع من النبي عليه السلام صار هذا البيان من تتمة ما قبله ثم انه لا خلاف

في ان مذهب الصحابي اماما كان او غيره لا يكون حجة على غيره من الصحابي

المجتهد وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين

قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب اي بقوله وبمذهبه التقليد

اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقية فيه من غير نظر و

تامل في الدليل فتقليدهم بل تقليد كل مجتهد تقليد صورة اذ قلده بدليل

يدل على ان قوله حجة في حقه حتى يترك به رأيه بقوله وبمذهبه القياس

لاحتمال السماع والتوقيف كلاهما بمعنى واحد ولفضل اصابتهم في نفس الرأي

بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وهذا مختار فخر الاسلام والمصـ
وغيرهم وهو مذهب مالك واحمد والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن
الكرخي لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال القاضي
ابو زيد وغيره وقال الشافعي في قوله الحديث لا يقلد احد منهم اي
الصحابة وهذا الخلاف اي الخلاف في تقليد الصحابي في كل ما ثبت
عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت عنهم انه بلغ غير قائله
فسكت عند سماعه مسلما الحق لو شاء الحكم فسكتوا مسلمين يجب
التقليد اجماعا واما اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم حتى

لا يمكن لاحد ان يقول بالرأى قولا خارجا عن اقاويلهم فيجب

ان لا يتجاوزعنها وان لم يجب تقليد واحد منهم على الانفراد

ولا يسقط البعض اى بعض الاقوال من الصحابة رض بالبعض

بالتعارض ولا يطلب فيها التاريخ ليجعل الاخر ناسخا لانه تعين

وجه الرأى والاجتهاد فى اقاويلهم لما تعين ان اقوالهم انما

هو بالرأى لا بالحديث مثلا لما ظرف للتعين لم يجز المحاجة

بينهم بالحديث المرفوع متعلق بالمحاجة اى لما لم يحتجوا بالحديث

بعد ما وقع الاحتياج اليه علم انه غير موجود فى ذلك الحكم

فتعين السبيل اليه فى الرأى والاجتهاد ولما كان الحق لا

يعدو عن اقاويلهم كان القول الخارج عن اقوالهم

باطلا مردودا فمحل قول الصحابى محل القياس فصار

تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس وكما

لا ينسخ فى القياس لا ينسخ فى اقوالهم بل يجب

الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء

واما التابعى فان زاحمهم اى الصحابة فى الفتوى كالحسن و

سعيد بن المسيب والنخعي والشعبي و شريح ومسروق و علقمة
رضي الله عنهم يجوز تقليده عند بعض مشائخنا خلافا للبعض
واما اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمنهم ولم يزاحمهم كان كسائر السلف
لا يصح تقليده والله اعلم **باب الاجماع** الاجماع في اللغة
العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم
في كل عصر على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك قولا وفعلا
او اعتقادا وقيد بالمجتهدين اذ لا اعتبار لاتفاق غيرهم من العوام و
عرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق البعض دون البعض وقيد
قوله المجتهدين بقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم احترازا عن اتفاق المجتهدين من
الشرائع الماضية وبقوله في كل عصر احترازا عن لزوم عدم انعقاد الاجماع
الا في اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميعهم الا ثم وقوله على امر من الامور
بيان لتناوله القول والفعل والاحكام العقلية والشرعية وقيد بعض
العلماء الاجماع بالحكم الشرعي بدل امر من الامور وكلام المص يشير الى
ان لا يقيد الاتفاق بالمجتهدين بل يذكر بدله من اهله وهو حجة قطعية عند

اكثر المسلمين وعند البعض ليس بحجة قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة

اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة و

هو مذهب اهل الظواهر وهو رواية عن احمد بن حنبل لقوله عليه السلام اصحابي امنة لامتي

وقال بعضهم هم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول

لان الله تعالى طهرهم عن الخطاء الذي هو من افراد الرجس في قوله عليه السلام اني تارك فيكم

الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل

المدينة ونقل هذا عن مالك لقوله عليه السلام المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث

الحديد وليس غيرهم بمنزلتهم والصحيح عندنا ان اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة

والاجتهاد حجة وانما شرط العدالة لان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية

اداء الشهادة واما الاجتهاد ففيما يحتاج فيه الى الرأي حتى لو خالفهم بعض العوام

فيه لا يعتد بخلافهم ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم عند الجمهور حتى قالوا الاجماع

حجة وان كان من الثلثة وقيل اذا انتهى الامر الى واحد يصير قوله حجة والاكثر

على اشتراط الجماعة ولا عبرة بالشاذ على ذلك الاجماع حتى يموت اهل الاجماع وقد

اشترطه البعض ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا الى الهوى ولا عبرة لمخالفة

من لا رأي له في هذا الباب الا فيما يستغنى عن الرأي اعلم ان احكام الشرع قسمان

٣٨٧

قسم تختص جيل جماعة من العلماء فهم اهل الاستنباط بالرأى وقسم يشترك فيه
الخواص والعوام فان كان الحكم الاول من القسم الاول يعتبر اجماع اهل الرأى ولا عبرة بمخالفة
من لا رأى له كالعوام والعلماء الذين ليسوا من اهل الاجتهاد وان كان من القسم الثانى يعتبر
اتفاق الكل حتى لو فرض خلاف بعض العوام لا ينعقد الاجماع واعلم ان ذكر بعض صلات
العبرة باللام وبعضها بالباء مبنى على مسامحة القدماء ثم الاجماع على مراتب فالاقوى
اجماع الصحابة نصا كالاجماع على خلافة ابى بكر الصديق لانه اجماع لا خلاف فيه لاحد فى
كونه حجة لوجود اجتماع العترة واهل المدينة ووجود النص من الكل فيكون كالمحكم والمتواتر
وهذا قال في فيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام ثم الاجماع الذى ثبت بنص بعضهم اى
الصحابة وسكوت الباقين منهم لان السكوت فى الدلالة على التقرير اى تقرير الحكم دون النص
اى قول وضوحا منه ولذا نقل عن البعض كالشافعى وعيسى بن ابان وغيرهما الخلاف فى
هذا الاجماع وان كان الجمهور على صحته ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول
من سبقهم مخالفا ضمير هم راجع الى الموصول الاول والمراد بالموصول الثانى الصحابة اى لم
لم يظهر فيه قول الصحابة اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع وهذا الاجماع مختلف فيه
ومخالفا منصوب على الحال من فاعل سبقهم ومن القول وفى بعض النسخ مخالف بالجر على انها
بدل من الموصول الثانى او بالرفع على انه خبر مبتدء محذوف والتقدير وهو مخالف والكل ضعيف
لان المراد نفى ظهور قول الاوائل اصلا لا نفى قول المخالف منهم خاصة هذا ما قالوا وجوابه ان المراد
بالقول المخالف القول المختلف فيه كما فسّروا به فيما سيأتى ويصير المآل انتفاء القول اذ لو

ظهر منهم قول اما موافق للاجماع او مخالف له او قول مختلف فيه وقد علم انتفاء الاولين مما سبق لانه لو ظهر منهم قول موافق للاجماع او مخالف فقط لكان اجماعا سكوتيا منهم عليه فيكون هذا القسم داخلا فيما سبق واما القول المختلف فيه فقصد لنفيه ههنا كما قصد اثباته في قوله ثم اجماعهم اي من بعد الصحابة رض على قول سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء اي علمائنا والذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل فقال بعضهم هذا اي هذا القسم من الاجماع لا يكون اجماعا لان موت المخالف لا يبطل قوله والا لتعطلت المذاهب الماضية الان فيمنع انعقاد الاجماع لبقاء المخالف وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه اي الاجماع فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث حتى يضلل جاحده وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الخبر الصحيح من الاحاد

واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع علماء كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر فكما انه في نفسه حجة قطعية كذلك يكون طريقه قطعية ايضا واذا انتقل الينا اجماع السلف بالافراد اي باخبار الافراد كان الاجماع كنقل السنة بالاحاد و بين وجه التشبيه بقوله وهو اي الاجماع حج يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان اي الاجماع مقدما على القياس كالسنة وقيل انه لا يوجب العمل وهو ضعيف ولا يخفى متانة المتن فانه ذكر لفظ القياس ثم ذكر

قوله هذا باب القياس